Iushkevich, Pavel Solomonovich

П. Юшкевичъ.

НОВЫЯ ВѢЯНІЯ.

(Очерки современныхъ религіозныхъ исканій).



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія т-ва „Общественная Польза“, Б. Подъяческая, 39.
1910.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Предисловіе.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Въ настроеніи европейскаго и русскаго общества происходитъ на нашихъ глазахъ рѣзкій переломъ. Идеологическая ось за послѣднее время замѣтно передвинулась «вправо». Въ философіи, въ исторіи, въ біологіи, въ точномъ естествознаніи—повсюду снова ростутъ и укрѣпляются идеалистическія и телеологическія концепціи. Въ мірѣ идей имѣютъ мѣсто своего рода вѣковые приливы и отливы. Въ настоящее время на насъ надвигается огромная идеалистическая волна, поднимающаяся выше и выше и все ускоряющая свой бѣгъ. Вездѣ замѣчается небывалое обостреніе интереса къ религіознымъ вопросамъ, смѣнившее прежнее равнодушное или отрицательное отношеніе къ нимъ. «Религіозная тревога», «религіозное устремленіе», «религіозныя исканія»—или какъ бы еще иначе ни назвать это новое явленіе—представляетъ собой одну изъ любопытнѣйшихъ чертъ современности, не могущую не привлекать къ себѣ вниманія наблюдателя.

Въ основѣ этого поворота общественнаго настроенія лежитъ очень сложный рядъ причинъ соціальнаго характера, какъ универсальныхъ, длительныхъ, такъ и частныхъ — временныхъ или мѣстныхъ. Въ предлагаемыхъ очеркахъ я не задавался цѣлью разобрать новыя, рели-

гіозныя, вѣянія во всемъ ихъ конкретномъ многообразіи и сложности. Я пытался лишь выдѣлить нѣкоторые общіе соціально-психологическіе факторы, вытекающіе изъ самого существа нашей цивилизаціи.

Изъ трехъ помѣщенныхъ въ этой книгѣ очерковъ первые два воспроизводятъ съ нѣкоторыми измѣненіями и дополненіями статьи о «Современныхъ религіозно-философскихъ исканіяхъ», напечатанныя въ сборникахъ «Литературный Распадъ», кн. 1 и 2. Очеркъ третій появляется здѣсь впервые.

ОЧЕРКЪ ПЕРВЫЙ.

I.

Въ ряду другихъ проблемъ, которыми интересуется въ настоящее время общество, не послѣднее мѣсто занимаютъ религіозные вопросы. Мистицизмъ и все мистическое стали пользоваться теперь довольно большимъ почетомъ и популярностью. Мы имѣемъ уже мистическій анархизмъ Вяч. Иванова и Г. Чулкова, мистическій эмпиризмъ Н. Лосскаго, мистическій реализмъ Н. Бердяева, своего рода «мистическій» синдикализмъ гг. Мережковскаго и Философова,—не говоря о другихъ разновидностяхъ «мистицизма», не нашедшихъ еще нужнымъ выдумать для себя особое звучное наименованіе. Подъ знакомъ мистицизма находятся вліятельныя философскія и литературныя теченія; мистика стала въ нѣкоторомъ родѣ универсальной категоріей современнаго сознанія, почти такой же всеобщей, какъ и стилизація, безъ которой, какъ извѣстно, нельзя теперь ступить и шагу.

Говоря о современномъ сознаніи, я не желалъ бы, однако, быть понятымъ въ томъ смыслѣ, что пріурочиваю наши философско-религіозныя исканія именно къ данному моменту или что я ставлю ихъ въ исключительную связь съ переживаемой нами по всей линіи реакціей. Реакція, усиливъ во много разъ это явленіе, не породила, все-таки, его; реакція дала лишь возможность «обществу» и въ этомъ вопросѣ, какъ и во многихъ другихъ, продолжить линію своего развитія, намѣтившуюся очень давно, за долго-за долго до революціон-

ныхъ бурь. Событія послѣдняго времени вытравили изъ нашей памяти очень многое. Сквозь призму революціи—въ отличіе отъ обыкновенныхъ призмъ—прошлое кажется теперь гораздо одноцвѣтнѣе и однотоннѣе, чѣмъ оно было въ дѣйствительности. Между тѣмъ и тогда—правда, въ менѣе острой и уродливой формѣ—царила необычайная пестрота и смятенность «исканій», приводившая въ недоумѣніе профессіональныхъ лѣтописцевъ россійскихъ настроеній—критиковъ и публицистовъ. Это было бы не трудно показать, взявъ, для сравненія съ теперешними, общественно-литературныя злобы дня непосредственно предреволюціонныхъ годовъ.

Въ частности примѣнимо это замѣчаніе къ религіознымъ проблемамъ. Вопросы, дебатировавшіеся нѣсколько лѣтъ назадъ, разбираются почти въ той же постановкѣ и теперь; тѣ же лица принимаютъ участіе въ выработкѣ новаго «религіознаго сознанія»; религіозно-философское общество, возобновившее въ этомъ году [1]) свою дѣятельность, начало ее чуть ли не на томъ же абзацѣ, на которомъ придушилъ его работу Плеве.

Есть, впрочемъ, одинъ или даже два новыхъ штриха, внесенныхъ революціей въ эту знакомую картину. Первый—это заигрываніе (говоря безъ умысла обидѣть кого бы то ни было) нѣкоторыхъ изъ нашихъ мистиковъ съ крайними лѣвыми соціальными теченіями. Объ этомъ достаточно громко говорятъ ужъ одни такія названія, какъ «мистическій анархизмъ» или «соціалъ-гуманизмъ», построенный г. Минскимъ по образцу соціалъ-демократизма, но отличающійся отъ него, по мысли автора, своимъ религіознымъ моментомъ (см. его статью «Идея русской революціи» въ «Перевалѣ», 1907 г., № 1, 2, 3). Но это увлеченіе лѣвыми теоріями такъ-же мало серьезно, какъ, напримѣръ, былое увлеченіе г. Мережковскаго мистической, по его тогдашнему мнѣнію, идеей самодержавія (см. его предисловіе ко 2-му тому книги о «Толстомъ и Достоевскомъ»). Въ качествѣ симптома оно, пожалуй, и знаменательно. Но не больше. По существу

---

[1]) Писано въ концѣ 1907 г.

же это «беллетристика», какъ и вообще масса беллетристики въ мистикѣ всѣхъ этихъ ех-беллетристовъ и поэтовъ.

Вторая новая черточка имѣетъ уже болѣе реальное значеніе. Я имѣю въ виду тотъ успѣхъ и ходкость мистико-религіозныхъ идей, о которой упоминалось въ началѣ статьи. Мистика, ютившаяся когда-то въ заднемъ углу, чуть ли не на задворкахъ литературы, едва терпимая, комфортабельно расположилась теперь въ лучшихъ покояхъ. Она своя на страницахъ читаемыхъ публикой журналовъ, она допускается на столбцы радикальной прессы, она имѣетъ за собой часть молодежи, имѣетъ свой уголъ въ университетѣ, на курсахъ, повсюду. Мистика «побѣдила», какъ побѣдили въ своей области декаденты, какъ побѣдили—беря опять-таки совсѣмъ иную область—кадеты, не подчинившіеся, вопреки требованіямъ нѣкоторыхъ лѣвыхъ теоретиковъ, гегемоніи пролетаріата. Эти побѣды—при всемъ ихъ различіи—представляютъ собой, однако, явленіе одного порядка. Всѣ онѣ продукты огромнаго и длительнаго процесса европеизаціи Россіи, европеизаціи, на пользу которой, не смотря на свою неудачу, пошла въ конечномъ счетѣ и революція [1]).

Современный мистицизмъ успѣлъ породить довольно обширную литературу. Въ немъ намѣтились уже нѣсколько теченій со своими индивидуальными особенностями и частностями. Но въ предлагаемой статьѣ всѣ эти частности отдѣльныхъ ученій, да и вообще «ученія» мистицизма будутъ оставлены въ сторонѣ. «Догматика» различныхъ мистическихъ теченій можетъ представлять интересъ лишь для ихъ творцовъ и единомышленниковъ,

---

1) Говоря объ европеизаціи Россіи въ примѣненіи къ вопросу о мистицизмѣ, я имѣю въ виду, главнымъ образомъ, двѣ стороны этого многограннаго и крайне сложнаго процесса: *дифференціацію* нашей прогрессивной интеллигенціи и—прибѣгая къ очень неуклюжему, но сокращающему изложеніе, термину—*урбанизацію* страны, т. е. процессъ нарожденія Города,—города не въ административномъ и не географическомъ смыслѣ слова, а въ смыслѣ того своеобразнаго соціальнаго явленія, какимъ является современный европейскій большой городъ.

*

оставаясь для сторонняго читателя мертвой буквой. Въ этой положительной части своихъ умозрѣній господа мистики добровольно стали «по ту сторону» логики и отрѣзали возможность какой бы то ни было бесѣды съ ними. Чтобъ убѣдиться въ этомъ достаточно двухъ—трехъ примѣровъ.

Вотъ г. Бердяевъ, который пишетъ, что «быть можетъ, логическіе законы, которые держатъ насъ въ тискахъ—это лишь болѣзнь бытія, дефектъ самаго бытія, какъ бы результатъ грѣхопаденія. Недоразумѣніе эмпирическаго міра есть заболѣваніе бытія, и эту коросту, покрывшую лицо Міра, наука вполнѣ реально познаетъ. Но не въ болѣзни (явленіе матеріи) сущность лица, и кромѣ патологіи (науки) есть еще физіологія (метафизика и религія), которая познаетъ здоровое тѣло міра. Разсудку мы противоставляемъ разумъ, эмпирикѣ—опытъ въ его мистической полнотѣ» («Sub specie aeternitatis», с. 436). Вѣдь ясно, что этими немногими словами г. Бердяевъ зажалъ ротъ всякому своему возможному оппоненту изъ числа «позитивистовъ».

Или что можно отвѣтить г. Мережковскому, который закончилъ свое изслѣдованіе о Толстомъ и Достоевскомъ апокалиптическими пророчествами о концѣ русской литературы и даже концѣ міра: «Сила наша въ томъ,—писалъ онъ тогда,—что никакимъ соблазномъ безконечной середины, безконечнаго «прогресса», не соблазнитъ насъ самый могущественный и современный изъ діаволовъ. Мы не примемъ никакой середины, ибо вѣримъ въ конецъ, видимъ конецъ, хотимъ конца, ибо мы сами—конецъ, или, по крайней мѣрѣ, начало конца» (с. 530). Такія рѣчи остается только почтительно—или непочтительно: какъ кому вздумается—слушать, но и только. Обмѣнъ мыслей и здѣсь безусловно невозможенъ.

Еще только года два назадъ г. Бердяевъ отнесся довольно скептически къ этимъ пророчествамъ г. Мережковскаго: «не слишкомъ ли рано, спрашивалъ онъ въ то время, почувствовалъ Мережковскій близость конца, не слишкомъ ли многое должно еще совершиться, достаточно ли свободенъ міръ для послѣдняго акта?» («Sub

species», с. 368). Но, очевидно, за эти два года, по мнѣнію Бердяева, совершилось уже все, что необходимо для «преображенія» міра, и въ послѣдней своей книгѣ («Новое религіозное сознаніе и общественность») г. Бердяевъ пророчествуетъ уже не хуже г. Мережковскаго. «Думаю,—пишетъ онъ, какъ и всегда, въ торжественномъ стилѣ,—что не только Россія, но и весь міръ сейчасъ стоитъ у порога религіознаго возрожденія, которое не можетъ ограничиться церковной реформаціей, воспринявшей соціальный реформизмъ, но должно быть непремѣнно мистическимъ переворотомъ, давно уже назрѣвавшимъ, переходомъ къ новому фазису діалектики бытія, раскрывающему міру полностью природу Божества въ синтезѣ Троичности—измѣненіемъ космическаго порядка, а не въ человѣческой только организаціи и человѣческихъ чувствахъ» (с. 203).

Сущность предстоящаго намъ мистическаго переворота поясняется г. Бердяевымъ нѣсколько дальше: «въ теократіи,—читаемъ мы здѣсь,—начинается окончательное освобожденіе отъ матеріи, отъ закона необходимости, начинается преображеніе природы по образцу божественной красоты. Только въ теократіи совершается чудо, но чудо отъ вѣры; отъ волевого устремленія къ Богу горы сдвигаются съ мѣста и ясно станетъ, что желѣзная необходимость и закономѣрность природы есть только ея болѣзнь; короста (дались же г. Бердяеву эти накожныя болѣзни бытія!), покрывшая тѣло міра и такъ поразившая эмпирическую науку, есть излеченіе міра». (223).

Тамъ, гдѣ горы начинаютъ двигаться отъ одного волевого устремленія мистика, тамъ вообще почва не очень надежная для какихъ бы то ни было дискуссій съ нимъ. Намъ придется поэтому рѣшительно отказаться отъ удовольствія излагать и обсуждать догматическое ученіе г. Бердяева о грядущемъ царствѣ теократіи, о метафизикѣ пола и пр.

Столь же мало вразумительна и богословская схоластика г. Булгакова, серьезно увѣровавшаго, будто система Вл. Соловьева это вѣнецъ и предѣлъ развитія

философіи. Мы поэтому ни слова не скажемъ по поводу всѣхъ его метафизическихъ размышленій о Логосѣ, о мiровой душѣ, о Софіи и прочихъ важныхъ матеріяхъ. Точно также оставимъ мы въ сторонѣ претендующее нб оригинальность и глубокомысліе ученіе г. Минскаго о мэонахъ, какъ и велерѣчивыя и часто пышно-порожнія разсужденія Вяч. Иванова о мистическомъ анархизмѣ, и пр. и пр.

Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas— «у сердца свои доводы, незнакомые разуму»,—это изреченіе Паскаля, служившее когда-то девизомъ нашихъ идеалистовъ, повидимому, вошло окончательно въ плоть и кровь современныхъ мистиковъ, пути логики которыхъ стали рѣшительно неисповѣдимы. Но и движенія «сердца»—при всей ихъ ирраціональности—имѣютъ свои «резоны», свои объясняющія ихъ достаточныя основанія, вскрыть которыя въ состояніи «разумъ». Этой именно задачѣ, т. е. анализу причинъ, порождающихъ современныя мистическія исканія, и будетъ посвящено дальнѣйшее изложеніе [1]).

II.

Въ любопытной и красиво написанной статьѣ, являющейся апологіей 60-хъ годовъ («Новый Путь», 1903 г., № 2, «60-ые годы и утилитарная критика»), В. Розановъ, подъ вліяніемъ, очевидно, гейневской мысли о двухъ основныхъ типахъ человѣчества—«іудейскомъ» и «эллинскомъ»—проводитъ дѣленіе эпохъ на монотеистическія, «суровыя, какъ древній Израиль», и политеистическія, «свѣтлыя, какъ Эллада, и разнообразныя, какъ

---

1) Во избѣжаніе недоразумѣній замѣчу, что предлагаемый очеркъ не претендуетъ на полное и обстоятельное изслѣдованіе корней мистицизма. Наоборотъ, я вполнѣ сознательно абстрагирую отъ всей сложности исторической дѣйствительности, чтобъ дать, если можно такъ выразиться, критику *чистаго* мистицизма, мистицизма, поскольку въ немъ есть безкорыстные и чистые отъ явныхъ или скрытыхъ классовыхъ вожделѣній элементы. Но и въ этихъ, гораздо болѣе узкихъ рамкахъ, мнѣ пришлось быть очень схематичнымъ.

она». Шестидесятые годы, разумѣется, съ этой точки зрѣнія оказываются монотеистическими, «эпохой объ одномъ богѣ», какъ выражается дальше г. Розановъ.

Для характеристики 60-хъ годовъ—да и не однихъ только шестидесятыхъ годовъ — это опредѣленіе очень удачно, хотя дѣло здѣсь не въ отсутствіи въ ту эпоху «разнообразія», какъ можно было бы истолковать слова г. Розанова. Дѣло здѣсь именно въ «суровости» эпохи, въ ея пуританизмѣ, ревниво требовавшемъ, чтобы всѣ помыслы были направлены на служеніе единому богу. Разнообразныя проблемы у насъ никогда не переводились, такъ какъ для нашей литературы дѣло шло всегда о выработкѣ опредѣленнаго міросозерцанія у своего читателя, и потому, въ зависимости отъ момента, она занималась и идеализмомъ Гегеля, и матеріализмомъ Фейербаха, и эволюціонизмомъ Спенсера, и вопросомъ объ искусствѣ, и проблемой пола, и т. д. Но всегда всѣ эти теоріи—даже самыя сѣрыя—были окрашены въ яркій цвѣтъ практицизма, «утилитарности», всегда онѣ такъ или иначе—иногда самымъ удивительнымъ образомъ—соединялись съ практической злобой дня, съ проповѣдью на тему этой злобы. У В. Соловьева встрѣчается гдѣ-то остроумное замѣчаніе о шестидесятыхъ годахъ. Я забылъ это замѣчаніе въ его подлинномъ видѣ, но помню его логическій остовъ, который былъ приблизительно таковъ: «человѣкъ происходитъ отъ обезьяны, ergo—разсуждали 60-ые годы—люби ближняго, какъ самого себя». И такъ оно было всегда: сегодня дѣло идетъ о колпакѣ Егора Ѳедоровича, завтра о происхожденіи человѣка отъ обезьяны или о томъ, что «мозгъ выдѣляетъ мысль такъ же, какъ печень желчь»,—но результатъ удивительнымъ образомъ получался всегда одинъ и тотъ же — именно, что надо положить животъ свой за други своя.

Европеизація Россіи и выразилась идеологически прежде всего въ переходѣ общества къ «многобожію», въ нарожденіи множества самостоятельныхъ интересовъ, подчинявшихся прежде у народолюбивой интеллигенціи одной опредѣленной цѣли. Наряду съ народолюбивой интеллигенціей появилась новая интеллигенція, не-народолю-

бивая, себялюбивая, такъ сказать, самодовлѣющая, которую вопросы искусства, философіи и пр. стали занимать исключительно an und für sich и которая совсѣмъ не интересовалась ихъ прикладной стороной.

Поворотнымъ пунктомъ въ этомъ отношеніи является начало 90-хъ годовъ, со времени которыхъ и пошла—пользуясь выраженіемъ Михайловскаго — «литературная смута» или «усложненіе жизни», какъ заговорили нѣсколько лѣтъ спустя, на рубежѣ вѣка. Но подготовлялся этотъ переломъ еще въ эпоху 80-хъ годовъ, явившихся вообще критическими для старой деревенской Руси. Именно съ 80-хъ годовъ датируетъ кризисъ народолюбія—т. е. точнѣе мужиколюбія. Достаточно вспомнить хотя бы негодующія рѣчи «человѣчка» Успенскаго о мужикѣ, заполонившемъ собой все и не дающаго спокойно пожить и вздохнуть: «Мужикъ, мужикъ, мужикъ—не унимался онъ—нѣтъ, нѣтъ. Бога ради! Довольно, довольно, довольно! Позвольте и намъ, и намъ, и намъ»! Что бы ни дѣлалъ «человѣчекъ», гдѣ бы онъ ни былъ—на ужинѣ ли въ ресторанѣ, въ театрѣ ли на Жюдикъ, разсматривалъ ли онъ картину, на которой изображена голая патриціанка—все вызывало въ немъ бурный протестъ: «Да, довольно, довольно, довольно! Мужикъ, мужикъ, мужикъ... И намъ, и намъ, и намъ»...

Это «и намъ, и намъ»!—не всегда разумѣется, такое обнаженное, часто окруженное довольно сложнымъ идеологическимъ узоромъ — стало боевымъ лозунгомъ для намѣтившейся новой полосы русской общественности, начиная съ человѣчка 80-хъ годовъ и кончая современными человѣчками, уже вполнѣ увѣреннымъ голосомъ потребовавшими, чтобы изъ литературы и журналистики разъ навсегда убрали вопросы соціально-политическаго характера. И всѣ эти человѣчки по-своему правы, и даже больше, чѣмъ по своему—они объективно правы. За ихъ спиной стоитъ исторія, сказавшая уже свое властное: «по шатрамъ, Израиль»! Первобытный періодъ исторіи русской интеллигенціи кончился, единство идей и настроеній рушилось—остальное вытекаетъ отсюда вполнѣ естественно.

На почвѣ этой дифференціаціи интеллигенціи и какъ одно изъ производныхъ отъ нея возникли и религіозно-философскія исканія нашего общества.

Въ «монотеизмѣ» 60-хъ годовъ характеренъ былъ не только «монизмъ» ихъ настроенія, но и «теистичность» его. Они, дѣйствительно, были эпохой «объ одномъ богѣ», богѣ съ маленькой буквы, но, въ концѣ концовъ, все-таки нѣкоторомъ богѣ. Въ народолюбія нашей интеллигенціи нельзя отрицать извѣстнаго характера религіозности, понимая это слово, разумѣется, широко, а не въ смыслѣ опредѣленнаго догматическаго вѣроученія. Въ этомъ широкомъ смыслѣ слова часто говорятъ объ интеллигентской религіи прогресса, о практическомъ идеализмѣ русской интеллигенціи, замѣнявшемъ у ней философскій и религіозный идеализмъ, и пр. Хотя эти характеристики исходятъ обыкновенно изъ лагера идеалистовъ и мистиковъ, но въ нихъ, несомнѣнно, много вѣрнаго, поскольку дѣло идетъ не о религіи-вѣроученіи, а о *религіи-интенсивномъ чувствѣ связи личности съ универсальнымъ, коллективнымъ бытіемъ*.

Что такое религія? Отвѣтить на этотъ вопросъ крайне трудно, ибо религія — одинъ изъ самыхъ сложныхъ и запутанныхъ соціологическихъ феноменовъ, имѣющій массу питающихъ его корней. Но несомнѣнно, что въ происхожденіи и развитіи у человѣка религіознаго чувства огромную роль играетъ чувство связи, чувство общности съ окружающимъ, и это, можетъ быть, и составляетъ самое жизненное значеніе религіознаго факта. Религіозныя чувства это, обыкновенно, наиболѣе общія всѣмъ, наиболѣе коллективныя чувства; и, наоборотъ, почти всѣ коллективныя чувства извѣстной степени интенсивности, являющіяся, большей частью, и чувствами о коллективности, — напримѣръ, патріотическія чувства, чувство корпоративной чести и пр.—неизбѣжно пріобрѣтаетъ извѣстный сакраментальный, религіозный характеръ. Чувство «соборности», «вселенскости», какъ любятъ выражаться наши мистики, составляетъ основной элементъ «религіозности» въ широкомъ смыслѣ слова. «У кого

нѣтъ народа, у того нѣтъ и Бога»—выражаетъ по существу ту же мысль Достоевскій устами Шатова.

И обратно, у кого есть «народъ», кто чувствуетъ свою связь съ «народомъ», кто сознаетъ себя частицей огромнаго коллективнаго бытія, у того есть «Богъ», т. е. у того его жизне-и міроощущеніе пріобрѣтаетъ совсѣмъ иной тонъ, получаетъ характеръ чего - то надежнаго, вѣрнаго, вѣчнаго. Есть «народъ», значитъ есть на что опереться, есть эквивалентное личное во всѣхъ отношеніяхъ бытіе, есть возможность разсматривать вещи sub specie aeterni.

«Знайте навѣрно, — развиваетъ дальше свою мысль Шатовъ,—что всѣ тѣ, которые перестаютъ понимать свой народъ и теряютъ съ нимъ свои связи, тотчасъ же, по мѣрѣ того, теряютъ вѣру отеческую, становятся или атеистами или равнодушными». Но атеизмъ и равнодушіе не исчерпываютъ собой всѣхъ тѣхъ возможностей, которыя открываются для порвавшихъ связи съ «своимъ народомъ» или, общѣе, съ коллективнымъ бытіемъ. У сохранившихъ еще чуткость, у тѣхъ, кто особенно больно почувствовалъ образовавшуюся въ нихъ, благодаря разрыву съ коллективностью, пустоту и одиночество, имѣется еще одна возможность: именно возможность замѣны *реальныхъ* связей съ «народомъ» *идеальными*, иллюзорными, фантастическими связями съ нимъ въ Богѣ, въ Христѣ, въ Абсолютѣ.

На этотъ путь и стала извѣстная часть нашей интеллигенціи, пошедшая за утоленіемъ своей духовной жажды къ исторической церкви, этой коралловой отмели изъ живыхъ когда то и мощныхъ коллективныхъ чувствъ.

Нѣсколько дорогъ открывалось передъ интеллигенціей при великомъ историческомъ сдвигѣ, обозначившемся еще четверть вѣка назадъ, и всѣ ихъ она использовала: одна часть осталась при быломъ народолюбіи (причемъ объектомъ его остался для однихъ главнымъ образомъ по-прежнему мужикъ, для другихъ имъ стала «превращенная форма» мужика—городской рабочій); другая часть пошла въ «атеисты и равнодушные», рѣшивъ, что все трынъ-трава и что главное—это: «и намъ, и намъ!»;

третьи—обратились къ старинному, испытанному человѣчествомъ, суррогату реальныхъ связей съ коллективностью—къ религіи, въ смыслѣ опредѣленнаго догматическаго вѣроученія.

Но помимо процесса дифференціаціи интеллигенціи была другая могучая причина, вызывавшая ростъ мистицизма—я имѣю въ виду процессъ урбанизаціи Россіи, нарожденіе у насъ Города.

III.

Во время дебатовъ, завязавшихся на первыхъ засѣданіяхъ религіозно-философскаго общества вокругъ вопроса объ отношеніи между интеллигенціей и церковью, нѣкоей Н. А. Макшеевой была подана записка съ рядомъ замѣчаній по обсуждавшемуся вопросу (см. «Новый Путь», 1903 г., № 1. Приложеніе). Г-жа Макшеева въ ней указывала, что спорившіе, толкуя все время объ интеллигенціи и церкви, упустили изъ виду народъ, который имѣетъ рѣшающее значеніе для всего предмета спора. Она указывала далѣе на религіозное отношеніе всѣхъ народовъ къ землѣ, на то, что земледѣльческій трудъ дѣлаетъ человѣка религіознымъ. Она напоминала, что Россія страна земледѣльческая по преимуществу, что народъ нашъ—пахарь, и что вѣковѣчная забота объ этомъ народѣ—есть основная дума всѣхъ нашихъ умственныхъ движеній. «Народничество,—писала она,—оживило нашу городскую жизнь и внесло въ нее свѣтъ, воздухъ лѣсовъ и полей. Развѣ Левъ Толстой не достигъ апогея славы, когда сталъ проповѣдывать о возращеніи къ природѣ и землѣ? И не есть ли эта религіозно-земная струя самая сильная въ толстовствѣ, неоригинальномъ съ богословской стороны?—Земля и народъ—вотъ желанная основа для нашего русскаго обновленія. На этой почвѣ жизненно-земного общенія какая бы могла развиться у насъ истинно христіанская культура»!

Замѣчаніе г-жи Макшеевой, что въ ходѣ дискуссіи,

какъ духовные, такъ и свѣтскіе, ораторы не упомянули ни слова о народѣ, было правильно. Но ея попытка навязать мысль о «народѣ» этой только что порвавшей съ нимъ интеллигенціи, въ частности развивавшаяся ею теорія какого-то мистическаго народничества, показывали, что она плохо поняла характеръ новыхъ религіозныхъ исканій и то, что они возникли въ обстановкѣ нарождавшагося Города и даже, какъ извѣстная антитеза народничеству. Она звала къ землѣ и народу людей, только что освободившихся отъ «власти земли» и ея категорическаго императива—и, конечно, этотъ призывъ не могъ найти отклика. Правда, впослѣдствіи мистики сами заговорятъ о возвращеніи на землю, о сліяніи съ ней, но это будетъ именно сліяніе съ землей, а не народническое сліяніе съ народомъ, при томъ сліяніе съ «преображенной» землей, съ ожившей, одушевленной природой, какъ протестъ интеллигента противъ мертвой, мертвящей и удушающей обстановки города.

Городъ въ европейскомъ смыслѣ слова есть у насъ явленіе сравнительно новое. Подобно тому, какъ капитализмъ, имѣющій за собой въ Россіи довольно длинную исторію, рѣшающей общественной силой сталъ за послѣднія $^1/_2$—$^1/_4$ вѣка, такъ и городъ въ этомъ особомъ значеніи слова есть продуктъ лишь послѣднихъ десятилѣтій. Торжество капитализма получило свое рѣшительное выраженіе въ торжествѣ города, побѣда котораго знаменовала полный разрывъ съ старой крестьянской Русью и съ прежней крестьянской идеологіей, подъ властью которой была до сихъ поръ вся наша прогрессивная литература. Почти одновременное выступленіе въ 90-хъ годахъ легальнаго марксизма и декадентства, этихъ двухъ наиболѣе крупныхъ тогда литературныхъ явленій, вызвавшее такой отпоръ со стороны народничества, не было просто случайнымъ совпаденіемъ. Оба эти явленія—каждое на свой манеръ—выражали разныя стороны нарождавшейся идеологіи города. Марксизмъ обращался къ городскому рабочему, декадентство въ нарочито уродливой формѣ праздновало освобожденіе самодовлѣющаго интеллигента отъ традиціоннаго мужиколю-

бія, но оба исходили отъ города и обращались къ городу, оба были въ нѣкоторомъ родѣ связаны общей враждой къ деревенской идеологіи. Этимъ и объясняется нѣкоторое тяготѣніе другъ къ другу, имѣвшееся между легальнымъ марксизмомъ и новыми литературными вѣяніями. Здѣсь отвлекались отъ общественныхъ слоевъ, отъ имени которыхъ выступало каждое направленіе, отвлекались отъ своихъ конечныхъ цѣлей. За скобку брался лишь общій множитель, и этимъ множителемъ былъ заявившій о своемъ нарожденіи городъ съ его рѣзко выраженнымъ антагонизмомъ деревнѣ.

Истоки этого явленія надо искать въ томъ же горномъ кряжѣ 80-хъ годовъ. Выступленіе на общественную арену новыхъ, городскихъ слоевъ было тогда же отмѣчено литературой въ романахъ Боборыкина, въ сатирѣ Щедрина, въ публицистической беллетристикѣ Успенскаго и пр. Впослѣдствіи для этого явленія была найдена крайне удобная формула: заговорили о пришедшемъ на смѣну мужика мѣщанинѣ, заговорили о царствѣ мѣщанства. Писалъ о нарожденіи мѣщанства покойный Андреевичъ, писалъ про мѣщанъ Горькій, писали о мѣщанскомъ духѣ Струве, Мережковскій, Бердяевъ, писали всѣ, такъ широко и разно толкуя это понятіе, что подъ конецъ почти цѣликомъ улетучилось все его соціальное значеніе. Изъ мѣщанина сдѣлали чуть ли не особую категорію чистаго разума, подъ мѣщанствомъ стали понимать нѣчто въ родѣ того «духа серединности», какимъ, по мнѣнію Мережковскаго, является чортъ. Мѣщанинъ въ этомъ специфическомъ смыслѣ не буржуа, мѣщанство—не буржуазія. Изъ европейской культуры—по примѣру Герцена—было взято все мелкое, ограниченное, самодовольное, сытое, умѣренное, тупое; оно было затѣмъ проведено чрезъ реторту россійской, такъ называемой, всечеловѣчности—и въ результатѣ этой переработки получилась новая универсальная схема—всемѣщанинъ. Это несомнѣнно облегчало задачу борьбы съ духомъ «мѣщанства», это также открывало широкій просторъ для взаимныхъ уличеній и обличеній въ мѣщанствѣ, но, работая такими абстракціями, нельзя было

понять ни европейской культуры въ ея цѣломъ, ни того процесса европеизацiи, который происходитъ у насъ.

Если это ходячее расплывчатое понятiе мѣщанства черезчуръ широко для того конкретнаго, опредѣленнаго явленiя, какимъ является буржуазiя, то оно, съ другой стороны, узко для того исполинскаго процесса, какимъ является нарожденiе Города. Городъ—это не только арена дѣйствiя буржуазiи во всѣхъ ея подраздѣленiяхъ. Въ городѣ же растетъ и крѣпнетъ строитель будущаго общества—рабочiй классъ. Въ многочисленныхъ порахъ города гнѣздится особая питаемая имъ межклассовая интеллигенцiя. Но кромѣ того,—современный городъ—это совсѣмъ особенная стихiя, новый космосъ, медленно зрѣющiй на лонѣ стараго космоса природы. Медленно зрѣющiй, но неотвратимо. Потокъ исторiи неумолимо течетъ въ одномъ направленiи; города—спруты пожираютъ окружающiя деревни, пожирая вмѣстѣ съ этимъ всѣ виды натурализма и создавая на мѣсто стараго, «естественнаго» мiра, мiръ «искусственный», новый, съ новой своеобразной психологiей, съ иной идеологiей.

Основной, первозданный, такъ сказать, элементъ городской идеологiи это «искусственность» города. Въ городѣ достигаетъ своей кульминацiонной точки главная черта развитiя человѣческаго общежитiя,—именно созданiе все усложняющейся искусственной соцiальной среды, въ отличiе отъ естественной среды, окружающей первобытнаго человѣка. «Натуральный» человѣкъ,—человѣкъ, живущiй подъ открытымъ небомъ, среди зелени лѣсовъ и полей, среди животныхъ, пассивный, созерцательный—является прямымъ продолженiемъ природы, съ которой онъ находится и, главное, чувствуетъ себя въ неразрывной связи. И не только онъ продолженiе природы, но и она продолженiе его. Онъ частица всемiрнаго бытiя, подобно ему одушевленнаго во всѣхъ своихъ проявленiяхъ и эквивалентнаго ему. По своему мiроощущенiю онъ прирожденный пантеистъ, хотя этотъ пантеизмъ догматически, въ религiозной сферѣ, можетъ принимать самыя различныя формы. Онъ и природа одно слитное цѣлое, онъ и бытiе одно единое.

Эту естественную связь человѣка съ природой безповоротно разрываетъ городъ. Изъ цвѣтущей, живой, родной природы человѣкъ попадаетъ въ какое-то странное царство вещей, механизмовъ, автоматовъ. Блекнутъ краски, исчезаетъ высокое небо, пропадаютъ дали, чужимъ и мертвымъ становится міръ, вся одушевленность, вся жизнь котораго скучивается на небольшомъ клочкѣ пространства въ нѣсколько часовъ обхода. Искусственныя электрическія солнца,—паутинная ткань проводовъ, по которымъ течетъ незримая сила, неся съ собою свѣтъ и движеніе,—покрывающая дороги непроницаемая броня изъ гранита и камня, черезъ которую, вопреки утвержденію Толстого, не пробиться зеленѣющей травкѣ,—застывшія дюны домовъ, безповоротно замкнувшихъ горизонтъ,—безпрестанная, лихорадочная смѣна людей,—водоворотъ звуковъ, своеобразныхъ, характерныхъ,—колоссальное кольцо трубъ, какъ «природоотводы» расположенныхъ на окраинахъ—вся эта обстановка города представляетъ собой нѣчто небывалое, нѣчто своеобразное, нѣчто до нельзя обособленное. Конечно, тысячью нитей связанъ городъ съ природой: нужныя ему хлѣбъ, мясо, уголь, электрическую энергію, онъ беретъ съ зеленыхъ изумрудныхъ полей, изъ темныхъ нѣдръ земли, изъ сверкающихъ и гремящихъ водопадовъ. Но для горожанина,—а особенно для горожанина par excellence, оторваннаго отъ производительнаго процесса интеллигента—эти нити стали невидимыми. Та тяжелая, грубая, осязательная цѣпь, которая когда-то связывала человѣка съ физической основой его бытія,—не переставая быть столь же крѣпкой и неразрывной—стала, однако, гибкой, прозрачной, легкой, нечувствительной. Изъ круга природы человѣку не выбиться, и городъ, конечно, не отмѣняетъ «космическаго порядка»; но, благодаря чудесной техникѣ, человѣкъ начинаетъ чувствовать себя такъ, точно подъ нимъ исчезла твердая почва и онъ попалъ въ жидкую среду: онъ перестаетъ чувствовать вѣсъ своего тѣла, эту необходимую и постоянно дающую себя знать связь съ землей.

Конечно, эта эмансипація отъ власти земли еще ско-

рѣе тенденція, чѣмъ завершившійся фактъ. Не смотря на всѣ свои успѣхи, наша техника далеко еще не совершенна. Мы повысили во много разъ урожайность нашихъ полей, мы улучшили породы скота, но и до сихъ поръ, какъ и во времена Микулы Селяниновича, бытіе наше въ своей конечной основѣ зависитъ отъ роста полевой травки. Правда наиболѣе промышленныя страны переложили заботу о своемъ прокормленіи на другіе народы; переведя свои пастбища и пашни къ антиподамъ, они сами превратились почти въ одинъ сплошной городъ. Но, взятая въ цѣломъ, цивилизація наша все еще покоится на крестьянскомъ трудѣ; пульсація соціальной жизни въ значительной степени опредѣляется еще естественнымъ ритмомъ космическихъ процессовъ. Полная побѣда города начнется лишь съ искусственнымъ производствомъ пищевыхъ продуктовъ. Только тогда и выдвинется во всей своей характерности основной мотивъ цивилизаціи—ея «искусственность».

Часто говорятъ—и особенно охотно шлютъ «позитивистамъ» этотъ упрекъ мистики,—что всѣ техническія усовершенствованія касаются лишь внѣшней стороны жизни, что они затрагиваютъ лишь поверхность нашей психики, не доходя до ея глубинъ, не проникая до интимнѣйшихъ алканій нашей души. Но это грубое заблужденіе. Путемъ своего рода психической теплопроводности всякое измѣненіе въ одномъ концѣ психики передается мало по малу по всѣмъ направленіямъ, доходя до самаго «дна» нашего «я». Всякое техническое новшество оставляетъ свой слѣдъ въ душѣ человѣка. Оно разрушаетъ въ немъ еще какой-нибудь кусочекъ ветхаго человѣка, натуральнаго человѣка, «приклоненнаго» землѣ, былинкѣ, красотѣ ржаного поля. Создавшееся тысячелѣтіями міроощущеніе разлагается подъ непрекращающимся напоромъ безчисленныхъ новыхъ вліяній. Среди кинематографовъ, ауэровскихъ горѣлокъ, электрическихъ трамваевъ, многоэтажныхъ домовъ, растетъ иной взглядъ на міръ, иное чувство бытія, иное пониманіе красоты—и для этого роста всякая мелочь обстановки города имѣетъ свое значеніе. Кинематографъ—это, можетъ быть, новая

точка зрѣнія на бытіе, голубая искра, срывающаяся съ трамвайнаго провода—это не низведенная ли съ неба на землю и развѣнчанная молнія? Такъ среди прочихъ стихій, и постепенно заслоняя ихъ собой, зрѣетъ стихія города.

Но соотвѣтствующая этой новой стихіи психика растетъ медленно. Приспособленіе человѣка къ городу, раствореніе «естественнаго» въ «искусственномъ», біологіи въ соціологіи, совершается лишь съ трудомъ. Вопреки словамъ Аристотеля, что человѣкъ—ζῷον πολιτικόν, т. е. живущее въ городѣ, въ государствѣ (для грековъ того времени понятія города и государства были нераздѣльны), животное,—человѣкъ прежде всего—и до сихъ поръ еще—полевое, сельское животное. Въ горожанинѣ крѣпко сидятъ еще атавистическіе инстинкты прежняго обитателя полей и лѣсовъ,—и эти инстинкты періодически всплываютъ въ видѣ тяги на лоно природы.

Это не разъ ужъ переживали скучившіяся въ большихъ городахъ цивилизаціи. Достаточно вспомнить римское общество временъ имперіи съ его тоской по простой, естественной деревенской жизни и съ его томленіемъ по новой вѣрѣ и смыслу жизни. «Всѣ лучшіе люди временъ имперіи,—говоритъ Э. Мейеръ, видящій въ ростѣ города важнѣйшую причину гибели античной цивилизаціи, — чувствовали ненормальность существующихъ условій, сознавали, что эта черезъ мѣру развившаяся, достигшая высшей точки, культура носитъ въ себѣ зародыши смерти, и не разъ съ грустью указывали на грядущую опасность. Тоска по естественнымъ условіямъ жизни, мечты о возвратѣ къ простой и безыскусственной обстановкѣ деревенской жизни высказывались достаточно часто; но осуществить эти мечты было невозможно» [1]).

Аналогичное явленіе мы наблюдаемъ и въ современной европейской культурѣ. Къ приведеннымъ выше словамъ Э. Мейеръ дѣлаетъ слѣдующее примѣчаніе: «Этому соотвѣтствуетъ въ наше время болѣзненное явленіе, на-

---

[1]) Э. Мейеръ «Эконом. развитіе древняго міра» въ изд. «Колокола», с. 79.

зываемое натурализмомъ, столь же ложное по своей сущности, какъ и сантиментальныя дэкламаціи милліонера Сенеки». Болѣзненнъ ли и ложенъ ли современный «натурализмъ»—это особый вопросъ; но фактъ тотъ, что въ культурномъ мірѣ наблюдается теперь стремленіе «вернуться» къ природѣ, стремленіе, идущее опять-таки параллельно съ какими-то неопредѣленными исканіями новаго Бога. Конечно теперешній европейскій религіозный «ревиваль» явленіе слишкомъ пестрое и сложное, чтобъ его можно было объяснить какой-нибудь одной причиной. Если часть французской буржуазіи съ 80-хъ и особенно 90-хъ годовъ рѣзко отвернулась отъ своего былого свободомыслія и заговорила о «новомъ духѣ»—т. е. духѣ примиренія съ церковью—то для этого у нея были свои достаточно опредѣленныя соціальныя основанія: боязнь надвигающагося соціализма. Если въ нѣмецкомъ нео-кантіанствѣ мы замѣчаемъ религіозную струю, то она далеко не безкорыстна въ идейномъ отношеніи и ея соціальная чистота оставляетъ желать весьма многаго. И т. д. и т. д. Но и за всѣмъ тѣмъ остается автоматическое дѣйствіе самого города, отъ обстановки котораго уставшій «межклассовой» интеллигентъ ищетъ спасеніе въ одинаково неопредѣленныхъ мистицизмѣ и «натурализмѣ» [1]).

По развитію своей городской жизни Россія далеко еще уступаетъ Западу. Но за послѣднія десятилѣтія процессъ урбанизаціи сдѣлалъ у насъ огромные шаги. Если численность городского населенія у насъ еще не велика, то въ соціальцомъ и, особенно, въ культурномъ отношеніи городъ ужъ побѣдилъ. Культурная побѣда города облегчалась еще тѣмъ, что у нашего общества, живущаго въ интернаціональной обстановкѣ европейской цивилизаціи, идеологія всегда упреждаетъ соціально-экономическія отношенія. Какъ бы то ни было, вліяніе

---

[1]) На связь мистицизма съ ростомъ большихъ городовъ указывалъ М. Нордау въ «Вырожденіи»; но оно понялъ плохо, какъ городъ, такъ особенно мистицизмъ, куда онъ безжалостной рукой заносилъ рѣшительно все, что не подходило подъ банальные вкусы автора «Парадоксовъ».

города успѣло уже вызвать въ нашей интеллигенціи это характерное исканіе природы, принявшее довольно разнообразныя формы. Я не говорю ужъ о далекой отъ насъ проповѣди Толстого, звавшаго—во имя какого-то туманнаго пантеистическаго монотеизма, во имя Хозяина жизни—бросить развратный городъ и вернуться въ чистую, нетронутую деревню. Не говорю я также о бунтѣ босяковъ Горькаго, бывшемъ своего рода бунтомъ противъ города во имя какой-то мистики бродяжеской жизни. Для нашей темы ближе мистико-декадентская литература, въ которой особенно рельефно выступаетъ это двойное исканіе природы и бога. Тутъ Христа наряжаютъ Діонисомъ, Діониса—Христомъ. Воскрешаютъ боговъ всѣхъ временъ и народовъ. Воскрешаютъ Великаго Пана, казалось, давно уже умершаго. Оживляютъ фавновъ, менадъ, Ярилу, домовыхъ, чертякъ. Но весь этотъ религіозный маскарадъ, вся эта «божественная комедія»—поскольку она не комедія, не игра—скрываетъ за собою довольно реальную, земную вещь: тоску по природѣ, тоску по связи съ великой праматерью, по связи-религіи. Одинъ для этого «преображаетъ» міръ, какъ кажется ему, на эллинскій ладъ, другой—на древне-славянскій, третій, можетъ быть, предпочитаетъ средневѣковье — но суть здѣсь повсюду одна и та же: «преображеніе» города въ проникнутую богомъ, въ пропитанную вселенской связью, деревню (беря здѣсь слово «деревня», конечно, въ условномъ смыслѣ антитезы Города). Къ этимъ новымъ вѣрующимъ непримѣнимо обычное выраженіе о «взыскующихъ града»; наоборотъ, это бѣгущіе града, это взыскующіе «деревни», поля, лѣса.

«Изъ затхлыхъ подземелій,—говоритъ, напримѣръ, г. Бердяевъ,—изъ душныхъ комнатъ нужно выйти на свѣжій воздухъ полей, лѣсовъ и горъ. На просторѣ полей, лѣсовъ и горъ, на чистомъ воздухѣ вселенской жизни можно скорѣе соединиться съ церковнымъ организмомъ, чѣмъ въ кельяхъ и тепличныхъ комнатахъ. Для нашей эпохи возвращеніе къ первоосновамъ природы, возсоединеніе съ ея красотой опять пріобрѣтаетъ религіозный смыслъ. Безъ этого возвращенія и возсоединенія мы

никогда не вступимъ въ желанный органическій періодъ. Слишкомъ жизнь наша механична, искусственна и душна» («Новое религіозное сознаніе и общественность», с. 200).

Жизнь «наша»—т. е. горожанина, въ частности, интеллигента-горожанина,—«механична, искусственна и душна». Спастись отъ этой духоты и искусственности современной городской жизни мы можемъ, лишь вернувшись къ первоосновамъ природы, причемъ возвращеніе къ природѣ, къ связи съ ней, неизбѣжно принимаетъ религіозный характеръ.

Нѣсколько иными словами—но еще рѣзче—выражаетъ ту же мысль г. Философовъ въ концѣ своей статьи о Верхарнѣ и Вандервельде (см. «Новый Путь», 1904 г., № 7).

«Всѣмъ намъ пора,—говоритъ онъ,—изъ безбожнаго города переселиться, наконецъ, на преображенную «землю».

Нѣсколько раньше г. Философовъ, опираясь на схему Вандервельде, развиваетъ ту мысль, что ушедшіе въ городъ сыны деревни вернутся въ нее обратно, но ужъ не въ лишенную Бога, а, наоборотъ, при помощи города вновь обрѣтшую его. Для насъ не важно, насколько правильно это утвержденіе. Важнѣе проповѣдь г. Философова о возвращеніи на просторъ полей, о сліяніи съ землей, важнѣе религіозный оттѣнокъ, который принимаетъ въ его глазахъ это возсоединеніе съ космосомъ.

«Нужно выйти на свѣжій воздухъ полей, лѣсовъ и горъ»,—говоритъ г. Бердяевъ. «Пора переселиться на преображенную землю»,—настаиваетъ г. Философовъ. Но, конечно, не слѣдуетъ принимать всего этого въ такомъ буквальномъ видѣ. Врядъ ли всѣ эти хрупкія, утонченныя дѣти Города—дѣти, иногда, опредѣленнаго квартала, опредѣленной улицы—на самомъ дѣлѣ согласились бы уйти на «обезумѣвшую», по выраженію Верхарна, или даже на «преображенную» землю. Для этого прежде всего наши «мистики» слишкомъ словесники, литераторы. «La solitude est une belle chose, mais il faut quelqu' un pour vous dire que la solitude est une belle chose»,—приводитъ въ одномъ изъ своихъ разсказовъ Э. По слова

какого-то француза: «одиночество хорошая вещь, но нуженъ кто-нибудь, кто бы вамъ сказалъ, что одиночество хорошая вещь». Еще правильнѣе, можетъ быть, было бы сказать, что нуженъ кто-нибудь, кому можно было бы сказать, что одиночество хорошая вещь. Какъ ни прекрасенъ поэтому просторъ полей, какъ ни заманчивъ языческій міръ съ его близостью къ природѣ, какъ ни плѣнительна жизнь на лонѣ стихій, но нашимъ мистикамъ нуженъ Городъ съ его тысячами читателей, слушателей, единомышленниковъ, которымъ можно разсказать о прелести всѣхъ этихъ вещей. Хорошъ возвратъ въ преображенныя деревни, но еще лучше писать объ этомъ возвратѣ въ сочувствующемъ толстомъ журналѣ или же изящно и учтиво дебатировать эту проблему въ сообществѣ такихъ утонченно образованныхъ людей, какъ Д. Мережковскій, Вяч. Ивановъ или Н. Бердяевъ.

Говоря это, я пока не предрѣшаю вопроса объ искренности порываній нашихъ мистиковъ—объ этомъ рѣчь у насъ еще будетъ впереди. Въ ихъ религіозныхъ «исканіяхъ» бездна литературщины, бездна словесности, но эта словесность находитъ себѣ извѣстный откликъ, она отвѣчаетъ потребностямъ нѣкоторой части общества. И въ основѣ ея лежитъ вполнѣ реальное явленіе—удушье отъ города, taedium oppidi, своего рода культурный неврозъ современности. Но эта потерявшая связи съ широкими народными массами интеллигенція есть въ извѣстномъ смыслѣ изысканнѣйшій цвѣтъ города, немыслимый внѣ его; она вся пропитана духомъ города, она выпила до дна сладкую отраву городского существованія, чтобъ ея бунтъ противъ города могъ имѣть больше, чѣмъ платоническое значеніе. Она можетъ проклинать городъ, какъ Достоевскій проклиналъ Петербургъ, этотъ «самый отвлеченный и умышленный городъ на свѣтѣ»,—но «отвлеченность и умышленность» (искусственность) города есть ея конкретная и естественная стихія. Какъ черепахи свою броню, такъ обречены интеллигенты-мистики нести за собой грузъ городской идеологіи повсюду, даже въ своихъ мечтахъ о преображенной жизни.

IV.

«Я—обезумѣвшій въ лѣсу Предвѣчныхъ Чиселъ».

Верхарнъ.

Въ своей книгѣ «При свѣтѣ совѣсти» (2-е изд. 1897 г.) г. Минскій, разбирая бѣдствія культурной жизни, какъ на одно изъ злѣйшихъ, указывалъ на жажду первенствованія. По его словамъ, манія величія, разсматриваемая по отношенію къ нашему времени, не есть даже манія, не есть болѣзнь, а общее всѣмъ слѣдствіе высокой культуры. Слѣды этой жажды первенствованія г. Минскій видитъ повсюду, во всемъ, даже въ самыхъ незначительныхъ мелочахъ. «Человѣкъ, которому природа дала длинныя ноги, замѣчаетъ онъ, всякій разъ, проходя по улицѣ самодовольно чувствуетъ, что у него ноги длиннѣе, чѣмъ у прочихъ прохожихъ. Но и горбунъ тоже шагаетъ по улицѣ съ сознаніемъ своей замѣчательности» (с. 12).

Къ этой мысли г. Минскій возвращается и въ книгѣ «Религія будущаго», вышедшей въ 1905 г. Здѣсь онъ констатируетъ три неустранимыя наукой страданія жизни: 1) сознаніе безцѣльности жизни, которое можетъ быть примирено въ религіи, въ познаніи не-лживой, неземной цѣли, въ увѣренности, что въ основѣ явленій лежитъ не наша, а божественная воля, 2) сознаніе всеобщаго неравенства, неполноты своей личности и чужого превосходства. Каждая побѣда культуры раздуваетъ огонь личности, и безуміе индивидуализма, манія величія грозитъ стать повальной болѣзнью будущаго. Примириться съ этимъ можно лишь черезъ познаніе лежащихъ въ основѣ явленій абсолютной полноты и равенства. И т. д. (сс. 101—103).

Это «безуміе индивидуализма», эта жажда первенствованія и вытекающее изъ нея чувство неудовлетворенности, находящее, по мнѣнію г. Минскаго, свое разрѣшеніе въ какомъ-то мистическомъ равенствѣ, характерно, однако, не столько для высокой культуры вообще,

сколько для современнаго культурнаго интеллигента-горожанина.

Огромное вліяніе на современную психику городъ оказываетъ однимъ своимъ механическимъ вѣсомъ, своими колоссальными числами, ариѳметикой своихъ сотенъ тысячъ и милліоновъ. Тысячи и десятки тысячъ домовъ, сотни тысячъ и милліоны людей, цѣлыя, сбившіяся въ одинъ клубокъ, народонаселенія — все это не можетъ не производить глубокихъ перемѣнъ въ горожанинѣ. Вѣчное соприкосновеніе съ миріадами людей, это непрерывное человѣческое мельканіе, не можетъ не измѣнить самочувствія личности, которое въ обстановкѣ города должно значительно понизиться. Въ небольшой, живущей на «землѣ», группѣ относительное значеніе каждаго человѣка велико. Личность, выражаясь ариѳметически, составляетъ здѣсь, напримѣръ, 0,01 всего человѣчества,— ибо все то, что́ находится внѣ этой группы, оставаясь за порогомъ ея сознанія, имѣетъ для нея только отвлеченное значеніе. Конечно, міръ этой группы крайне не великъ, интересы ея ничтожны, личность, какъ нѣчто отличное отъ другихъ членовъ группы, еще слабо выдѣлилась изъ коллективности—но за то каждый сознаетъ себя крупной долей бытія, имѣющей большое значеніе какъ для себя, такъ и для окружающихъ.

Для большей ясности замѣчу, что въ понятіи индивидуальности можно различать двѣ (если даже не больше) стороны: во-первыхъ, разностное понятіе личности, т. е. то, чѣмъ человѣкъ разнится, выдѣляется среди другихъ людей,—это понятіе можно назвать персональностью. Индивидуальностью же въ тѣсномъ смыслѣ слова будетъ самочувствіе личности, какъ извѣстной доли человѣчества. Въ небольшой группѣ, обыкновенно однородной, персональность ничтожна, но за то велика индивидуальность въ указанномъ смыслѣ слова.

Иную картину представляетъ собой городъ. По кругу своихъ интересовъ, онъ безмѣрно великъ, его міръ безконеченъ, соціальная дифференціація высвобождаетъ въ немъ персональность—но все это идетъ параллельно съ паденіемъ самочувствія личности, съ паденіемъ ея удѣль-

наго вѣса по отношенію къ бытію. Въ той дроби, через которую выражается индивидуальность, до огромныхъ размѣровъ вырастаетъ знаменатель, и личность чувствуетъ себя превращенной въ какой-то атомъ, въ какой-то дифференціалъ человѣчества. Въ силу одной своей массивности городъ является царствомъ тѣхъ, которыхъ, по выраженію Ницше, «много, слишкомъ много». Горожанинъ — фатально фабрикатъ, массовый продуктъ. Шести-и семи-значныя числа дѣлаютъ то, что человѣкъ чувствуетъ, какъ онъ въ городѣ превращается во что-то отвлеченное, чуть ли не нарицательное. Неизвѣстность, безымянность несетъ городъ личности, своего рода соціальное небытіе, не менѣе страшное и пугающее, чѣмъ физическая смерть. И въ отвѣтъ на это дробленіе и умаленіе личности растетъ стремленіе установить свое бытіе, изъ дифференціала сдѣлаться вновь конечной, значущей величиной. Это стремленіе получаетъ постоянный импульсъ отъ верховнаго закона города—конкурренціи— особенно властно дающей себя знать въ интеллигентскихъ профессіяхъ. Въ этихъ профессіяхъ *быть* значитъ прежде всего *слыть*, реальность складывается изъ мнѣнія. И чѣмъ больше этого мнѣнія, чѣмъ больше славы, тѣмъ больше бытія. Вопреки идеалистическому тезису, что міръ есть представленіе субъекта, здѣсь самъ субъектъ— писатель, художникъ и пр. — существуетъ лишь, какъ представленіе въ головахъ другихъ. Внѣ этого о немъ представленія субъектъ есть нуль, безымянное, соціально мертвая величина.

Въ интеллигентскихъ профессіяхъ и культивируется, главнымъ образомъ, та жажда первенствованія, та гипертрофія самолюбія, на которую жалуется г. Минскій. Только здѣсь сознаніе всеобщаго неравенства сводится прежде всего къ мысли о чужомъ превосходствѣ; именно здѣсь неугасимымъ пламенемъ горитъ огонь личности и постоянно уязвляемаго, кровью сочащагося, самолюбія. Весьма сомнительно, чтобы горбунъ, какъ это думаетъ г. Минскій, горбомъ подымалъ изъ тьмы безымянности свое «я», но нѣчто подобное дѣлали — да и продолжаютъ дѣлать—иные поэты.

Г. Минскій не одинокъ въ своихъ сѣтованіяхъ на разъѣдающую современниковъ (вѣрнѣе самодовлѣющихъ интеллигентовъ) язву тщеславія. Подобныя же жалобы мы читаемъ у его единомышленниковъ по мистицизму. «Не солидарность, пишетъ, напримѣръ, г. Булгаковъ, а духовное одиночество, не братство, а убійственный безвыходный индивидуализмъ, и не равенство, основанное на внутреннемъ смиреніи отдѣльныхъ лицъ, но самомнѣніе и жажда власти (Wille zur Macht) — таково истинное духовное состояніе человѣчества» (Сборникъ «Вопросы Религіи», 1906 года, статья г. Булгакова «Церковь и культура», с. 42).

Не менѣе опредѣленно выражается и г. Бердяевъ: «Современное человѣчество гибнетъ отъ самолюбія, изнываетъ отъ тщеславной жажды раздуть себя, какъ можно болѣе, бѣсъ честолюбія терзаетъ человѣческую душу и люди разъединяются, озвѣрѣваютъ. Каждый хочетъ занять первое мѣсто, быть выше другихъ, не свое индивидуальное назначеніе осуществить, а Богомъ быть, и всѣ завидуютъ другъ другу и злобствуютъ... Этой бѣсовской враждѣ самолюбій, этой взаимной разъединенности и взаимной разобщенности долженъ быть положенъ предѣлъ, и реальный, не иллюзорный, предѣлъ видѣнъ только въ теократіи, которая оживитъ человѣческія души, умертвивъ въ корнѣ самолюбіе и самообожаніе, злобу и завистливую обиду, освободитъ людей отъ рабства зависимости другъ отъ друга и соединитъ ихъ внутренно» («Нов. религ. сознаніе», стр. 219).

Какъ ни вѣрна и ни мрачна эта картина, не странная ли, однако, идея обращаться къ теократіи, церкви или инымъ мистическимъ силамъ, чтобы очистить нѣсколько нравы столичныхъ литературныхъ круговъ? И не слишкомъ ли много чести оказываетъ себѣ самодовлѣющій интеллигентъ этой метафизикой своего тщеславія, этимъ возведеніемъ своихъ профессіональныхъ недостатковъ въ трагическую міровую проблему, находящую разрѣшеніе лишь въ вѣрѣ въ мистическое равенство и полноту?

Въ тѣсной связи съ этимъ интеллигентскимъ безу-

ніемъ индивидуализма, и какъ обратная сторона его, находится другое порожденіе «чиселъ» города — ужасъ одиночества. Этой темѣ г. Бальмонтъ посвятилъ превосходное, хотя и грѣшащее мѣстами дидактизмомъ и прозаизмами, стихотвореніе «Городъ» (въ августовской книжкѣ «Совр. Міръ» за 1907 годъ). Онъ воспроизвелъ его въ своемъ странномъ «Видѣніи» (Образованіе, № 10), предпославъ ему любопытный комментарій:

«Россія—великая деревня. Русская пѣсня и Русская сказка—это два цвѣтка, полевой и лѣсной, двѣ травинки, луговая и степная. Мы жалко дышемъ дыханіемъ Города, злого Города съ его громадами домовъ, закрывающихъ Солнце, искажающихъ Небо, шлющихъ въ синеву грубые дымы, и ставящихъ маяками кошмаръ фабричныхъ трубъ. Городъ—насильственно-слитное множество, гдѣ каждое существо обращаетъ къ другимъ колючки, а разстаться не хочетъ, а разстаться не можетъ. И всѣмъ потому тамъ неловко молчать. И всѣ потому тамъ говорятъ, и всѣ лгутъ. Заражая другъ друга, оскверняютъ себя.

Сколько въ городѣ дверей,—вы подумали объ этомъ?
Сколько оконъ въ высотѣ по ночамъ змѣится свѣтомъ?
Сколько зданій есть иныхъ, тяжкихъ, мрачныхъ, непреклонныхъ,
Однодверчатыхъ громадъ, ослѣпленно-безоконныхъ.
Склады множества вещей, въ жизни будто бы полезныхъ,
Убіеніе души—ликомъ стѣнъ, преградъ желѣзныхъ.
Удавленіе сердецъ наклоненными надъ нами—
Натѣсненьями камней, этажами, этажами
Семиярусныхъ гробовъ. Ты проходишь корридоромъ,
Предъ враждебностью дверей ты скользишь смущеннымъ воромъ.
Потому что ты одинъ. Потому что камни дышутъ.
А задверныя сердца каменѣютъ и не слышатъ.
Повернется въ дыркѣ ключъ—постучи—увидишь ясно,
Какъ способно быть лицо безподходно—безучастно.
Ты послушай, какъ шаги засмѣялись въ корридорѣ.
Здѣсь живые—сапоги, и безжизненность—во взорѣ.
Замыкайся ужъ и ты и дыши дыханьемъ Дома,
Будетъ впредь и для тебя тайна комнаты знакома.
Стѣны лѣтопись ведутъ, и о петляхъ повѣствуютъ.
Окна—дьяволовъ глаза. Окна ночи ждутъ. Колдуютъ.

«Россія—великая деревня». О Русь — о rus (о деревня!), какъ восклицалъ когда-то Пушкинъ. Но вѣдь это теперь дѣло прошлаго. Теперь «злой Городъ», «лживый чародѣй Городъ», какъ выражается дальше г. Бальмонтъ, завладѣлъ ужъ и нами. «Тайна комнаты», мучи-

тельная тайна одиночества — не того одиночества — слитности съ бытіемъ на лонѣ природы, «на высотѣ 6000 футовъ надъ моремъ и людьми», которое предносилось передъ Ницше, когда онъ писалъ Заратустру [1]) — а именно антиномическаго голода среди изобилія, характернаго городского одиночества — оторванности среди сотенъ тысячъ людей, стала ужъ знакома и россійскому самодовлѣющему интеллигенту, какъ и его европейскому собрату. Европеецъ-горожанинъ создалъ на эту тему настоящіе шедевры литературы. Достаточно назвать Мопассана, этого великаго поэта, этого мистика одиночества. «Изъ всѣхъ тайнъ человѣческой жизни — говоритъ онъ устами одного изъ собесѣдниковъ въ знаменитомъ разсказѣ «Одиночество», — которыя я постигъ, наибольшія муки нашего существованія происходятъ отъ того, что мы вѣчно одиноки, и всѣ наши усилія, всѣ поступки направлены къ тому, чтобъ бѣжать отъ этого одиночества... Съ нѣкоторой поры я переживаю невыносимую пытку, — я постигъ, я созналъ то ужасное одиночество, въ которомъ живу, и знаю, что ничто не можетъ прекратить его, ничто, понимаешь ли? ничто! Что бы мы ни говорили, что бы со мной ни дѣлали, каковы бы ни были порывы нашего сердца, нашихъ губъ, и объятія нашихъ рукъ, — мы остаемся всегда одиноки... Человѣкъ не знаетъ, что происходитъ въ другомъ человѣкѣ; мы болѣе отдалены другъ отъ друга, нежели эти звѣзды, а, главное, — болѣе изолированны, такъ какъ мысль неисповѣдима».

Человѣческое мельканіе и каменныя стѣны города, отсутствіе тѣсной непрерывной связи съ могучей жизнью коллективности, дѣлаютъ людей болѣе далекими другъ отъ друга и изолированными, чѣмъ звѣзды между собой. Этотъ художественный солипсизмъ Мопассана является настоящимъ аналогомъ столь распространенныхъ теперь солипсистическихъ или полу-солипсистическихъ теорій въ философіи (ср. также съ этимъ мучительную и неуклюжую постановку проблемы о «ты» — das Du-Problem, какъ выражаются нѣмцы — у многихъ современныхъ мы-

---

[1]) См., напр., въ „Заратустрѣ“ „О пути созидающаго“.

слителей). Этотъ философскій и художественный солипсизмъ не есть продуктъ одного лишь голаго умозрѣнія; онъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ своеобразный идеологическій рефлексъ создаваемаго городомъ настроенія одиночества.

Какъ реакція и отвѣтъ на это «духовное одиночество», на этотъ «убійственный безвыходный индивидуализмъ» (см. выше слова г. Булгакова) и являются различныя мистическія исканія. На зіяющую рану оторванности отъ коллективной жизни накладывается чудотворный пластырь изъ фиктивныхъ, иллюзорныхъ связей въ Абсолютѣ. Отъ практическаго солипсизма, создаваемаго городомъ, интеллигенты-мистики ищутъ поэтому спасенія въ религіи, въ церкви, въ соборности, во вселенскости. Наши мистики не отрицаютъ индивидуализмъ, но, какъ и все остальное, «преображаютъ» его (выраженіе г. Минскаго въ его «Идея русской революціи»). Называя себя индивидуалистами, они прибавляютъ эпитетъ: «соборными»; выдавая себя за анархистовъ, они имѣютъ въ виду особую породу анархистовъ: «мистическихъ», превращая въ мистическаго анархиста даже Штирнера. Если раздутое и вѣчно неудовлетворенное тщеславіе интеллигента является основнымъ мотивомъ ихъ индивидуализма, то боязнь одиночества порождаетъ всѣ эти стремленія къ соборности и вселенскости. «Соборный индивидуализмъ», «мистическій анархизмъ» — и какъ тамъ еще ни называть эти теченія—это только тщеславіе потерявшагося въ городѣ, устрашившагося своего одиночества и оторванности самодовлѣющаго интеллигента, разсматриваемое sub specie aeterni.

V.

Городъ разсѣкаетъ связь человѣка со вселенскимъ бытіемъ. «Натуральный» человѣкъ, какъ указывалось выше, прирожденный, естественный, такъ сказать, пантеистъ. Свое родство съ космосомъ онъ чувстветъ непосредственно. Чтобъ признать его, онъ не нуждается ни въ глубокихъ философскихъ умозрѣніяхъ ни въ тонкой интуиціи художника. Tat twam asi — «это — ты» — это

верховное положеніе индійской мудрости, утверждающее тождество между собой всякаго бытія, есть его инстинктивная философія. Въ вѣковѣчномъ круговоротѣ природы всѣ виды бытія для него равноцѣнны, эквивалентны. При такомъ пантеистическомъ міроощущеніи онъ легче можетъ переносить роковое явленіе смерти.

Своимъ афоризмомъ, что удивленіе начало философіи, греки остроумно и тонко подчеркнули теоретико-познавательную сторону философіи, которой она обращена къ наукѣ. Но они не оставили намъ столь же удачной формулы для другого момента, которымъ философія тѣсно примыкаетъ къ религіи. Я имѣю въ виду страхъ смерти или, какъ бы выразился Мечниковъ, отсутствіе инстинкта смерти. «Богъ есть боль страха смерти», говоритъ Кирилловъ у Достоевскаго, выражая по существу ту же мысль, какую имѣетъ въ виду, напримѣръ, Гюйо, замѣчающій, что «религія представляется большей частью размышленіемъ о смерти». Этотъ второй мотивъ, не менѣе важный по своему значенію, чѣмъ первый, тянется черезъ всю исторію философской и религіозной мысли, принимая каждый разъ, въ зависимости отъ общественнаго развитія и обстановки, иную конкретную форму и облекаясь самыми тонкими идейными варіаціями. Если моментъ удивленія соотносителенъ съ «теоретическимъ» разумомъ, то разумъ «практическій» въ значительной степени проникнутъ вторымъ изъ вышеуказанныхъ мотивовъ.

Не надо, разумѣется, ограничиваться исключительно біологическимъ пониманіемъ этого мотива. Въ общественной жизни онъ мѣняетъ до неузнаваемости свой характеръ и получаетъ самое разнообразное соціальное выраженіе. Какъ половымъ чувствомъ не ограничивается все богатство содержанія соціально-психологическаго явленія любви или соціальнаго факта семьи, такъ и страхъ смерти не исчерпываетъ собой всего содержанія тѣхъ психологическихъ и соціальныхъ образованій, которыя имъ питаются.

Какую роль въ построеніяхъ нашихъ идеалистовъ и мистиковъ играла проблема смерти, говорить объ этомъ

много не приходится. «Основнымъ трагизмомъ жизни, писалъ еще въ началѣ своихъ философскихъ «превращеній» г. Бердяевъ, является трагизмъ смерти. Смерть эмпирически неустранима, и эта безысходность сталкивается съ живущей въ человѣческой душѣ жаждой жизни, жаждой безсмертія, жаждой безконечнаго совершенства и безконечнаго могущества. Наука и развитіе общественныхъ отношеній могутъ продолжить жизнь, могутъ поставить человѣка въ лучшія условія существованія и уменьшить количество смертей отъ болѣзней и нужды, но они безсильны противъ трагизма смерти. Передъ трагедіей смерти «позитивистъ» останавливается и чувствуетъ свое безсиліе и безпомощность, («Sub specie, с. 37).

Тѣ же рѣчи о всемогуществѣ смерти и безсиліи «позитивистовъ» мы встрѣтимъ у любого изъ мистиковъ, которые не прочь даже поиздѣваться надъ этимъ безсиліемъ. Такъ, напримѣръ, г. Булгаковъ не безъ ѣдкости говоритъ объ одномъ «для всѣхъ, и особенно для довольныхъ людей, непріятномъ обстоятельствѣ — это смерти» («Отъ марксизма», с. 231).

Обстоятельство, дѣйствительно, непріятное и даже страшно непріятное. Но роковое, но неустранимое. И лучшее, повидимому, что придумали въ этомъ отношеніи люди, выражено еще въ знаменитомъ двустишіи Шиллера:

Vor dem Tode erschrikst du? Du wünschest unsterblich zu leben?
Leb im ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt!
(Ты пугаешься смерти? Ты желаешь жить безсмтртнымъ? Живи въ цѣломъ! Когда тебя давно не будетъ—оно останется!).

Этотъ Шиллеровскій афоризмъ есть въ сущности лишь парафразъ и обобщеніе стараго житейскаго наблюденія, выраженнаго въ пословицѣ: «на людяхъ и смерть красна». Грубо, но въ общемъ правильно, эта пословица даетъ отвѣтъ «позитивистовъ», а, значитъ, и человѣчества— ибо человѣчество по своему существу «позитивно»—на проблему смерти. Мы не знаемъ, когда человѣчество пріобрѣтетъ тотъ инстинктъ смерти, о которомъ мечтаетъ Мечниковъ. Пока же оно научилось побѣждать это явленіе только въ массѣ, только коллективно. Если не хорошо быть человѣку одному, то особенно это не хорошо

лицомъ къ лицу съ проблемой смерти и производными отъ нея вопросами. Только разорвавъ оковы индивидуальности, только на пути деперсонализированія, возможно—не разрѣшить, конечно, а преодолѣть, обезвредить—трагизмъ смерти. А что человѣчество способно къ этому, что ему доступенъ паѳосъ безличнаго въ чистомъ видѣ, объ этомъ свидѣтельствуютъ хотя бы восторженныя матеріалистическія описанія Бюхнерами и Молешоттами круговорота вещества. Естественно—научный матеріализмъ радозтно ухватился за библейское ученіе о томъ, что человѣкъ взятъ изъ земли и въ землю вернется. Въ этомъ возвратѣ въ землю, въ этомъ совершающемся по неизмѣннымъ и точнымъ законамъ теченіи матеріи человѣческой личности, есть нѣчто, вызывающее по своему прекрасный космическій энтузіазмъ. Безсмертіе матеріи, ненарушимость законовъ природы, въ состояніи доставить отвлеченные—но реальные—восторги, несомнѣнно, болѣе чистые, чѣмъ связанныя съ надеждой на личное безсмертіе радости. Конечно, этимъ не насытишь того, кто мечтаетъ о сохраненіи святой плоти, о безсмертіи преславнаго тѣла съ крѣпкими зубами, блестящимъ взоромъ, могучими мышцами и чреслами. Еще менѣе удовлетворится этимъ правовѣрный мусульманинъ, мечтающій о гуріяхъ съ вѣчно возобновляющейся дѣвственностью (тоже видъ—хотя и частичный—безсмертія!), или эскимосъ, который обязательно потребуетъ, чтобы въ преображенный міръ съ нимъ были взяты его собаки и китовый жиръ. По счастью въ человѣческихъ вкусахъ замѣчается прогрессъ въ смыслѣ ихъ утонченія, спиритуализированія, прогрессъ, направленный въ сторону подстановки (субституціи) однѣхъ цѣнностей другими, болѣе посредственными, отвлеченными, символическими. «Выше любви къ людямъ, восклицаетъ Заратустра, любовь къ вещамъ и *призракамъ*». Вся наша жизнь наполнилась «призраками», символическими сущностями, все болѣе и болѣе заправляющими нашимъ существомъ. Прошедшее, будущее, слава, солидарность, науки, красота, законы природы—сколько властныхъ призраковъ, сколько царственныхъ символовъ!

Символичоское безсмертіе въ потомствѣ или же еще болѣе отвлеченное безсмертіе матеріи, законовъ природы и пр., уже и теперь, во многихъ случаяхъ, способны удовлетворять человѣка и стать мотивомъ всей его дѣятельности. Въ дальнѣйшемъ это настроеніе можетъ только возростать. Съ необходимостью и боги не воюютъ. Человѣчество должно будетъ приспособиться къ различнымъ формамъ символическаго безсмертія. Все прошлое человѣческой психики, этого удивительно гибкаго и пластичнаго органа, говоритъ за то, что она сумѣетъ подчиниться высшей необходимости. Факта личной смерти нельзя побѣдить прямо, въ схваткѣ одинъ на одинъ. Его можно лишь психологически обезвредить. Различнымъ религіознымъ ученіямъ, т. е. системамъ изъ фетишистскихъ иллюзій, уже неоднократно удавалось создавать въ человѣчествѣ соотвѣтствующій психологическій иммунитетъ. Неужели же эта задача окажется не по силамъ тѣмъ «призракамъ», которыхъ во все большемъ количествѣ приводитъ съ собой прогрессирующая общественная жизнь?...

Однимъ изъ важнѣйшихъ варіантовъ мотива: страхъ смерти является столь мучительная и подчасъ роковая проблема о смыслѣ жизни. За короткимъ вопросомъ: для чего жить? такъ и слышится недоговоренное: когда все равно придетъ неумолимая, всеистребляющая смерть, и т. д. Нѣтъ, можетъ быть, вопроса, который былъ бы въ одно и то же время столь личнымъ, по интенсивности и своеобразности переживаній, и который могъ бы становиться столь общественнымъ по своему характеру и значенію, какъ этотъ. Для того, кто не переживалъ особаго настроенія, создаваемаго—а, вѣрнѣе, создающаго—его, онъ является какой-то непонятной причудой, блажью, чѣмъ то болѣзненнымъ, ненормальнымъ. Для переживающаго же его онъ замѣняетъ собой рѣшительно все; интересъ къ чему бы то ни было тускнѣетъ передъ тѣмъ сосредоточеннымъ, упорнымъ вниманіемъ, которое онъ вызываетъ къ себѣ въ попавшемъ подъ его власть, въ «одержимомъ» имъ, субъектѣ.

Въ индивидуальной и мягкой, такъ сказать, формѣ онъ существуетъ всегда и вездѣ, легко растворяясь,

однако въ потокѣ соціальной жизни. Въ эпохи подъема общественной энергіи, въ эпохи цѣльности настроенія, когда передъ извѣстной соціальной группой стоятъ опредѣленныя, ясно сознанныя, цѣли, вопросъ этотъ не можетъ даже подняться до сознанія общества,—не потому только, что нѣтъ времени для него, а потому, что онъ самъ по себѣ не имѣетъ тогда смысла. Гдѣ тутъ спрашивать, для чего жить, когда сама жизнь даетъ непререкаемые и безспорные отвѣты на это. Въ одномъ случаѣ нужно бороться за права человѣка и гражданина, въ другомъ за неприкосновенность родины; здѣсь надо освобождать рабовъ, тамъ освобождать мысль, и т. д.

Разрывъ съ «народомъ» влечетъ за собой обыкновенно острую постановку вопроса о смыслѣ жизни. Прежнія ясныя, всѣхъ удовлетворявшія, формулы теряютъ свое значеніе; для безпокойной, ищущей себѣ пріюта, мысли становится страннымъ, что онѣ когда-то имѣли власть надъ умами и сердцами людей. Начинаетъ казаться, что люди какъ-то нелѣпо дурачили другъ друга, притворяясь, будто, въ самомъ дѣлѣ, понимали цѣль и смыслъ своего существованія. Весь интересъ жизни обезцѣнивается, все содержаніе ея улетучивается въ голой схемѣ: «для чего?» пожирающей все то, чѣмъ жило предыдущее поколѣніе. Одна формула жизни за другой идетъ подъ ножъ неумолимаго анализа. Такъ очень распространенная формула гласила: «жить должно для счастья людей, человѣчества». Подъ этимъ «для счастья» обыкновенно подразумѣвались весьма опредѣленныя и конкретныя вещи. Но пробудившаяся потребность анализа приступаетъ къ этой чисто практической аксіомѣ съ логической, отвлеченной, операціей и не перестаетъ грызть:

«То, что позитивизмъ называетъ человѣчествомъ,— есть повтореніе на неопредѣленномъ пространствѣ и времени и неопредѣленное количество разъ насъ самихъ со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имѣетъ наша жизнь абсолютный смыслъ, цѣну и задачу, ее имѣетъ и человѣчество; но если жизнь каждаго человѣка, отдѣльно взятая, является безсмыслицей, абсолют-

ной случайностью, то также безсмысленны и судьбы человѣчества. Не вѣруя въ абсолютный смыслъ жизни личности и думая найти его въ жизни цѣлаго собранія намъ подобныхъ, мы, какъ испуганныя дѣти, прячемся другъ за друга; логическую абстракцію хотимъ выдать за высшее существо, впадая, такимъ образомъ, въ логическій фетишизмъ, который не лучше простого идолопоклонства, ибо мертвому, нами созданному, объекту приписываемъ черты живого Бога» («Отъ марксизма», 131).

Получается, повидимому, какая-то несуразность, а разрушительная работа мысли продолжается все дальше, все глубже, захватывая все новыя и новыя сферы,— пока она не найдетъ себѣ успокоенія въ какой-нибудь традиціонной или нарочито для того созданной миѳологіи. Разорванная реальная связь съ «народомъ» замѣняется, какъ и всегда, идеальной и мнимой связью съ Богомъ, въ Богѣ, которою и разрѣшается проблема о смыслѣ жизни и производныя отъ нея проблемы о смыслѣ исторіи и смыслѣ міра.

VI.

Здѣсь я закончу этотъ крайне общій и схематическій анализъ причинъ, вызывающихъ появленіе современныхъ религіозныхъ настроеній. Выдѣляя въ мистическихъ исканіяхъ чистые и безпримѣсные въ классовомъ отношеніи элементы—а такіе имѣются у насъ, какъ и на Западѣ—мы въ центрѣ анализа поставили Городъ, этотъ главный узелъ, въ которомъ сходятся всѣ нити современной культуры. Съ Городомъ въ извѣстномъ отношеніи происходитъ то же, что́ и съ другими соціальными силами, которыя, будучи продуктами коллективной дѣятельности человѣка, на первыхъ порахъ оборачиваются противъ него и подчиняютъ себѣ своего творца. Это, пользуясь терминомъ Маркса, «фетишизмъ» соціальныхъ стихій, это—становящаяся такъ часто реальностью сказка о чародѣѣ, не сумѣвшемъ обратно за-

клясть вызванныхъ имъ духовъ. «Фетишизмъ» стихіи города и влечетъ за собой сознательный или безсознательный мистицизмъ.

Говоря это, я не забываю, конечно, освободительной роли города въ борьбѣ именно съ мистицизмомъ, съ «духомъ деревень, который былъ духомъ Бога» [1]). Но, наряду съ этимъ главнымъ потокомъ вліянія города, пробивается и противоположная струя, имѣются и тенденціи къ новому духу Бога. Тенденціи эти, вообще разлитыя въ атмосферѣ города, въ нѣкоторыхъ случаяхъ концентрируются, пріобрѣтаютъ значительную силу. Это и имѣетъ мѣсто въ случаѣ межклассовой, самодовлѣющей интеллигенціи, — интеллигенціи, оторвавшейся отъ широкихъ народныхъ массъ, но не пошедшей въ услуженіе къ высшимъ классамъ и не имѣющей опредѣленной соціальной функціи. Оторванность отъ соціальнаго бытія, суммируясь у нея съ характерной для города оторванностью отъ универсальнаго бытія, и вызываетъ различныя неопредѣленныя томленія по идеальной связи—религіи.

Въ заключеніе я остановлюсь еще въ немногихъ словахъ на затронутомъ уже раньше вопросѣ, именно, насколько серьезны эти мистическія исканія, насколько они, выражаясь терминомъ этическаго характера, искренни. Въ своемъ сердито и сумбурно написанномъ послѣсловіи къ книгѣ «Sub specie» г. Бердяевъ возмущается тѣмъ, что къ мистикамъ-литераторамъ особенно охотно примѣняются морально-сыскные пріемы, что ихъ глубина и искренность особенно провѣряются. «Пусть писатель «мистическаго» направленія,—негодуетъ онъ,— напишетъ какое-нибудь литературное произведеніе, и всѣ станутъ нападать на него и будутъ предъявлять требованія, невыполнимыя въ предѣлахъ литературы, будутъ кричать, что религія для него—литература, воспользуются случаемъ, чтобъ обнаружить свое моральное самодовольство» (с. 432).

Вѣроятно г. Бердяевъ, когда писалъ свое послѣсло-

[1]) „L'esprit des campagnes ètait l'esprit de Dieu", E. Verhaeren „Les villes tentaculaires".

*

віе, вдохновлялся своеобразной теоріей искренности, развивавшейся когда - то г. Минскимъ на засѣданіяхъ религіозно-философскаго общества.

«Что же такое искренность?—спрашиваетъ г. Минскій:—прежде думали, что это соотвѣтствіе между словомъ и дѣломъ. Когда въ 70-хъ годахъ у насъ явилось поколѣніе нигилистовъ, они были вправѣ считать себя людьми искренними, потому что имѣли извѣстный идеалъ и за него шли на всякія страданія... Толстой пришелъ и сказалъ: нѣтъ, господа, вы не искренни, потому что искренность заключается не столько въ соотвѣтствіи между словомъ и дѣломъ, сколько въ гармоніи между цѣлью и средствомъ. Цѣль ваша—установленіе мира и любви между людьми. А средства—злоба, убійство, насиліе: слѣдовательно вы не искренни. Нельзя противиться злу насиліемъ» («Нов. Путь», 1903 г., № 2, с. 109 «Приложенія»),

«Прежде думали»... но, повидимому, nous avons changé tout cela. Искренность отнюдь не есть соотвѣтствіе между словомъ и дѣломъ, а гармонія между средствомъ и цѣлью. И если мистикъ-литераторъ считаетъ своей цѣлью писать или говорить о мистикѣ, то ясно, что искренность-гармонія требуетъ отъ него лишь, чтобъ онъ хорошо, талантливо писалъ или говорилъ. Требованіе же иного сорта искренности онъ имѣетъ право съ г. Бердяевымъ называть морально-сыскными пріемами.

По поводу этихъ жалобъ г. Бердява на то, что искренность мистиковъ постоянно провѣряется, я ужъ разъ писалъ: «мы не довѣряемъ нашимъ мистикамъ, не довѣряемъ потому, что нѣтъ въ нихъ того «дѣятельнаго молчанія», о которомъ такъ красиво и вѣрно говоритъ Метерлинкъ. Для людей близкихъ къ трансцендентному, имѣющихъ «касанія» мірамъ инымъ, онъ говорливы, слишкомъ говорливы. Андреевскій Елеазаръ, побывшій всего три дня въ «потустороннемъ мірѣ», принесъ оттуда на всю жизнь великое молчаніе, и только въ глубинѣ глазъ его укрылась страшная тайна Безконечнаго. Наши мистики—можетъ быть, потому, что, благодаря своему мистическому опыту, они находятся въ ежеднев-

номъ общеніи съ Безконечнымъ—громко и много переговариваются о немъ, доходя въ своей словоохотливости до высокаго комизма. Мережковскій, молъ, думаетъ, что чортъ это есть олицетвореніе пошлости и плоскости, а я, Бердяевъ, подходя къ этому «самому страшному и самому важному вопросу» (с. 370), полагаю, что стихія дьявола скорѣе въ злобѣ и самолюбіи; Мережковскій пророчествуетъ близость страшнаго суда: «но не слишкомъ ли рано почувствовалъ Мережковскій близость конца?» (с. 368), и т. д. Эта говорливость господъ мистиковъ, эта ихъ манера быть за панибрата съ «самыми страшными и важными проблемами», оглядываясь при этомъ другъ на друга, а, главное, на читателя, подрываетъ у насъ всякую вѣру въ ихъ искренность. Въ ихъ *книжномъ* мистицизмѣ мы видимъ поэтому только мистификацію, литературщину, словесность. Словесность изысканную, временами изящную, но гораздо чаще вычурную, въ духѣ философскихъ каламбуровъ Мережковскаго о «святой плоти» и «безплотной святости». Это не мистицизмъ, это *игра* въ мистицизмъ просвѣщенныхъ европейцевъ, подобная той игрѣ въ миѳологію, которой предавалось образованное общество временъ разложенія римской имперіи».

Въ этой характеристикѣ нужно только обломать полемическое остріе (мистицизмъ *только* какъ мистификація и пр.), чтобъ примѣнить ее вообще къ нашему беллетристическому мистицизму, этой игрѣ въ мистицизмъ, отражающей смутныя томленія одинокаго и утонченнаго интеллигента.

Любопытно, что въ писаніяхъ самихъ же мистиковъ другъ о другѣ можно найти подтвержденіе этой характеристикѣ. Такъ, напримѣръ, г. Розановъ въ своей статьѣ о Д. Мережковскомъ («Н. Путь», 1904 г., № 10) называетъ его—не съ злымъ, конечно, умысломъ, а любовно—«запойнымъ игрокомъ въ символы».

Самъ г. Мережковскій, конечно, иного мнѣнія о себѣ и вообще объ интеллигентахъ-мистикахъ: «Мы еще простодушны,—ораторствовалъ онъ на засѣданіяхъ религіозно-философскаго общества—мы еще удивляемся, уми-

ляемся, у насъ еще духъ захватываетъ отъ нѣкоторыхъ текстовъ, съ которыми господа богословы обращаются, какъ безграмотный сторожъ библіотеки съ драгоцѣнными палимпсестами Гомера. Можетъ быть, у насъ, не богослововъ, не церковниковъ, такая же первобытная грубость мысли, но зато и такая же первобытная свѣжесть чувства, какъ у язычниковъ, варваровъ, обращавшихся къ христіанству» («Н. Путь», 1903 г., № 11).

Достаточно вспомнить кишащія антитезами, намеками, уподобленіями и всяческими иными литературными ухищреніями книги самаго автора «Антихриста», чтобъ увидѣть, насколько примѣнимы слова о первобытной грубости мысли и свѣжести чувства къ этому «книжнику» и запойному игроку въ символы.

Напомню также остроумную и ядовитую статью А. Бѣлаго въ «Вѣсахъ» о «штемпелеванной галошѣ», въ которой онъ такъ зло разоблачалъ удобный и уютный характеръ петербургской литературной мистики. Но лучше ли обстоитъ дѣло у живущихъ въ Москвѣ или даже заграницей мистиковъ - интеллигентовъ?

И это, конечно, не случайность. Это лежитъ въ крови, въ самой сути нашего неомистицизма. Дѣло по существу въ томъ, что современный мистицизмъ, какъ продуктъ чисто и узко интеллигентскаго творчества, какъ продуктъ соціальной группки, тонкой фосфоресцирующей пленкой держащейся на поверхности общества, не можетъ выйти изъ стадій настроеній и словъ. Я не говорю, конечно, объ отдѣльныхъ глубокихъ натурахъ—исключенія бываютъ вездѣ—я говорю о явленіи въ цѣломъ. О соотвѣтствіи между словомъ и дѣломъ—какъ, вопреки увѣреніямъ г. Минскаго, приходится все еще понимать искренность—не можетъ быть рѣчи для этихъ чистыхъ профессіоналовъ слова, все дѣло которыхъ и есть въ концѣ концовъ слово. У нихъ не только въ началѣ было слово, но оно же находится въ серединѣ, оно же будетъ и въ концѣ. Несмотря на всѣ ихъ выспреннія размышленія о Логосѣ, о ставшемъ плотью Словѣ, ихъ собственное слово никогда не можетъ стать плотью. Наоборотъ, всякая плоть должна у нихъ непремѣнно

обратиться въ слово. Всякое реальное общественное противорѣчіе, попадая въ сумеречную и разслабленную атмосферу ихъ интеллигентскихъ настроеній, должно стать безкровнымъ, безплотнымъ, должно превратиться въ силуэтъ, въ тѣнь, въ слово. Лишенная связи съ народными массами интеллигенція не можетъ дать бойцовъ, пророковъ. И они лишь поэты, лишь беллетристы отъ мистики, но не пророки ея. А беллетристика въ мистикѣ—это и значитъ «стилизація» мистики, это и значитъ запойная игра въ символы, игра въ мистицизмъ, которая не можетъ фатально не принимать извѣстнаго характера мистификаціи.

Ничего поэтому страннагó нѣтъ, если людей, которые разсматриваютъ явленія—но на бумагѣ, но на словахъ—«sub specie aeternitatis», начинаютъ, въ свою очередь, разсматривать «sub specie mystificationis».

ОЧЕРКЪ ВТОРОЙ.

I.

«По временамъ фикція беретъ въ современныхъ умахъ реваншъ у реальности. Человѣческая мысль устаетъ быть пассивнымъ, яснымъ зеркаломъ, отражающимъ на себѣ вещи; ей доставляетъ иногда удовольствіе подышать на поверхность зеркала, чтобы затемнить и исказить заключенные въ немъ образы».

Когда двадцать лѣтъ назадъ Гюйо писалъ эти строки, онъ имѣлъ въ виду тогдашнихъ скептическихъ защитниковъ религіи типа Ренана, доказывавшихъ необходимость ея то во имя эстетическихъ, то во имя утилитарныхъ, чисто практическихъ, соображеній. Но мѣткое, образное сравненіе философа-поэта во всей своей силѣ примѣнимо и къ настоящему моменту, къ переживаемымъ теперь европейскимъ обществомъ—по крайней мѣрѣ, его верхами—настроеніямъ.

Удивительное, своеобразное зрѣлище представляетъ собой идеологическій міръ современнаго культурнаго человѣчества. Никогда еще, ни въ какомъ обществѣ духовная жизнь не была такъ безмѣрно богата, разнообразна и пестра, какъ въ настоящее время. Тысячи идейныхъ теченій—научныхъ, философскихъ, религіозныхъ, этическихъ, эстетическихъ—неустанно бороздятъ океанъ мысли по всѣмъ направленіямъ, сталкиваясь между собою, усиливая или ослабляя другъ друга, дробясь на мелкіе рукава, объединяясь въ могучіе, все захватывающіе въ своемъ движеніи, потоки. Созданіе всеобъемлющей электронной теоріи, зарождающееся ученіе о превращаніи эле-

ментовъ, универсальная энергетика, радикальный пересмотръ основъ математики, а вслѣдъ за тѣмъ и механики съ физикой, неодарвинизмъ, неоламаркизмъ—таковы немногіе основные моменты происходящей теперь въ точной наукѣ революціи. Переходя въ область философіи, попадаешь точно въ дремучій лѣсъ: здѣсь и неокантіанство съ его безчисленными разновидностями, здѣсь и возрождающееся гегельянство, и неопозитивизмъ, неоидеализмъ, эмпиріокритицизмъ, прагматизмъ, различныя формы пантеизма и т. д., и т. д. безъ конца. То же богатство идей и направленій наблюдается въ религіозныхъ спекуляціяхъ, въ литературѣ, художественныхъ исканіяхъ, въ техникѣ. Во всѣхъ отрасляхъ человѣческаго знанія нагромождены горы фактовъ, для обработки которыхъ привлечены безчисленныя теоріи, гипотезы, системы. Мысль стала необыкновенно плодовитой. День за днемъ приноситъ съ собой новыя открытія, новые методы изслѣдованія, новыя точки зрѣнія, распространяющія повсюду жизнь и разрушеніе. Въ мірѣ идеологіи ростетъ солидарность и взаимнозависимость различныхъ частей его: всякое измѣненіе въ одномъ какомъ нибудь пунктѣ немедленно же распространяется во всѣ стороны концентрическими кругами и отдается въ самыхъ отдаленныхъ уголкахъ его, дѣлая еще болѣе запутаннымъ и безъ того сложный узоръ современныхъ идеологій.

Сложность духовной жизни нашей эпохи увеличивается еще и благодаря тому, что́ можно назвать историзмомъ современности. Не довольствуясь собственными идейными цѣнностями, мы сдѣлали своими всѣ идеи, которыя когда либо волновали человѣчество. Когда комета, возвращаясь изъ своего далекаго странствованія по запланетнымъ пространствамъ, приближается къ солнцу, у нея появляется блестящій, все растущій хвостъ. Въ своемъ поступательномъ движеніи человѣчество похоже на такую комету. Чѣмъ дольше живетъ оно, чѣмъ дальше подвигается къ своему неизвѣстному солнцу, тѣмъ длиннѣе становится тянущійся за нимъ яркій слѣдъ его исторіи. Культурное человѣчество никогда не идетъ свободнымъ, одно. Оно несетъ съ собой своихъ покойни-

ковъ, оно несетъ на себѣ все ростущее бремя прошлаго. И чѣмъ дальше, тѣмъ большую долю современности начинаетъ представлять прошлое, тѣмъ больше дѣлается оно современностью. Благодаря нашему историзму, благодаря этой утонченной формѣ культа предковъ, мы живемъ въ равной мѣрѣ какъ собственными интересами и чаяніями, такъ и интересами всѣхъ временъ и народовъ. Богатство современной духовной жизни растетъ такимъ образомъ не только въ длину, но и въ ширину. Оно безконечность двухъ измѣреній.

Въ вихрь всѣхъ этихъ перекрещивающихся безчисленныхъ вліяній, въ самый центръ этого вихря брошенъ современный интеллигентъ. Душа современника поэтому мѣсто интерференціи самыхъ разнородныхъ и даже противоположныхъ вліяній, это равнодѣйствующая безчисленныхъ сталкивающихся въ ней силъ. И чаще всего равнодѣйствующая, какъ результатъ вычитанія, а не сложенія: культурный европеецъ почти всегда меньше самого себя, меньше тѣхъ потенцій, которыя онъ въ себѣ содержитъ, слабѣе тѣхъ вліяній, которыя въ немъ борются за преобладаніе. Современный интеллигентъ—это Фаустъ, въ которомъ живутъ не двѣ, а много душъ, желающихъ отдѣлиться другъ отъ друга.

„Въ душѣ каждаго человѣка, не слишкомъ забитаго судьбой, не слишкомъ оттѣсненнаго на низшія ступени духовнаго существованія, пылаетъ фаустовская жажда безконечной широты жизни. Кто изъ насъ не испытывалъ желанія жить одновременно и въ своемъ отечествѣ, волнуясь всѣми интересами своей родины, и въ то же время гдѣ нибудь въ Парижѣ, Лондонѣ и Швейцаріи въ кругу другихъ, но тоже близкихъ, интересовъ и людей? Какъ тяжело думать, что вотъ, можетъ быть, въ эту самую минуту въ Москвѣ поетъ великій пѣвецъ-артистъ, въ Парижѣ обсуждается докладъ замѣчательнаго ученаго, въ Германіи талантливые вожаки грандіозныхъ политическихъ партій ведутъ агитацію въ пользу идей, мощно затрагивающихъ существенные интересы общественной жизни всѣхъ народовъ, въ Италіи, въ этомъ краю, „гдѣ сладостный вѣтеръ подъ небомъ лазоревымъ вѣетъ, гдѣ скромная мирта и лавръ горделивый растутъ“, гдѣ нибудь въ Венеціи въ чудесную лунную ночь цѣлая флотилія гондолъ собралась вокругъ красавцевъ-пѣвцовъ и музыкантовъ, исполняющихъ такъ гармонирующія съ этой обстановкой серенады, или, наконецъ, гдѣ нибудь на Кавказѣ „Терекъ воетъ, дикъ и злобенъ, межъ утесистыхъ громадъ, бурѣ плачъ его подобенъ, слезы брызгами летятъ“.—и все это живетъ и движется безъ меня, я не могу слиться со всей этой безконечной жизнью“.

Этой лирической жалобой о невозможности удовлетворенія фаустовскихъ стремленій начинается серьезнѣйшее гносеологическое изслѣдованіе, книга г. Лосскаго «Обоснованіе интуитивизма». Любопытно, что даже на высотахъ отвлеченной мысли начинаетъ чувствоваться дисгармонія, прочно обосновавшаяся въ сердцѣ современника, хотя г. Лосскій ухватился за самую неинтересную сторону вопроса. Для развитія фаустовской психологіи совсѣмъ не характерно то, что современный интеллигентъ не обладаетъ божескимъ аттрибутомъ вездѣсущія. Несравненно важнѣе въ этомъ отношеніи необходимость вмѣстить—и вмѣстить гармонически, какъ одно цѣлое,—самыя различныя теоріи, системы, міровозрѣнія. А этой цѣлостности и гармоничности нѣтъ въ современномъ интеллигентѣ. Онъ жизнерадостный пантеистъ съ Спинозой и Гете, съ Шопенгауеромъ онъ пессимистъ, мечтающій о возсоединеній съ небытіемъ; но и матеріализмъ переполняетъ его восторгомъ передъ суровой красотой законовъ превращенія силы и вещества. Твердя вслѣдъ за евангелистомъ, что «въ началѣ было Слово», онъ не забываетъ и усвоеннаго марксизмомъ фаустовскаго: «въ началѣ было Дѣло», прислушиваясь въ то же время и къ ученію Пшибышевскаго, что «въ началѣ былъ Полъ». Онъ реалистъ, натуралистъ, символистъ, импрессіонистъ, мистикъ, позитивистъ—онъ все, что́ существуетъ на свѣтѣ, все это вмѣстѣ или порознь, одновременно или одно за другимъ. Современный интеллигентъ все знаетъ и всего хочетъ, и отъ того, что онъ все знаетъ и что онъ хочетъ всего—даже самого противоположнаго,—онъ страшно усталъ и ничего по настоящему не хочетъ. Онъ хотѣлъ бы хотѣть, но и этого не можетъ. Во внутренней своей жизни—это настоящее царство, раздѣленное на ся. Весь онъ сотканъ изъ противорѣчій, все нутро его разодрано изъ края въ край антиноміями, антиноміями теоретическими, антиноміями практическими, антиноміями между теоріей и практикой.

Одной изъ такихъ кардинальныхъ антиномій, пріобрѣтающей за послѣднее время все большее значеніе, является противорѣчіе между «разумомъ» и «сердцемъ»,

причемъ этимъ послѣднимъ терминомъ придется условно обозначить весьма смутную и неопредѣленную область чувствъ, надеждъ, чаяній, вѣрованій, иллюзій, мечтаній. Кристальная ясность и прозрачность мысли утомили современника; твердые, рѣзко очерченные контуры дѣйствительности больно рѣжутъ его ищущіе полусумрака глаза и онъ, по картинному выраженію Гюйо, «дышитъ» на зеркало своей мысли, въ мутныхъ и туманныхъ образахъ фантазіи укрывается отъ преслѣдованій реальности. Смутное, неоформленное, сумеречное, полуизвѣстное и потому полузагадочное становится предметомъ жадныхъ исканій современника. Картина для него цѣннѣе дѣйствительности, силуэтъ лучше картины. Но намекъ дороже силуэта, намекъ дороже всего, ибо намекъ—отецъ настроенія. А современность—это эпоха настроеній въ узкомъ, спеціальномъ смыслѣ слова, это періодъ «импрессій», импрессіонизма во всѣхъ областяхъ. Импрессіонистскій завѣтъ, данный нѣкогда Верленомъ поэтамъ, нынѣ универсализировался:

Rien de plus cher que la chanson grise
Où l'indécis au précis se joint.

«Ничего нѣтъ дороже сѣрой пѣсенки, въ которой неопредѣленное сочетается съ точнымъ». И въ этой смѣси, въ которой находитъ такую усладу современная психика, непрерывно растетъ доля неопредѣленнаго, той небулезы настроенія, вся прелесть которой заключается именно въ ея подчиненномъ относительно точной мысли значенія.

Такой же всеобщій характеръ приняла и другая часть поэтическаго канона Верлэна, которымъ сразу открывается его «Поэтика»: „De la musique avant toute chose“. Волнующій, но расплывчатый и неуловимый, «духъ музыки» господствуетъ теперь повсюду, покоряетъ себѣ всѣхъ, обманчиво обѣщая высшее и окончательное пониманіе реальности. Объ этомъ чарующемъ и фасцинирующемъ духѣ музыки великій мастеръ импрессіонизма, Ницше, писалъ когда-то:

„Замѣтили ли вы, что музыка *дѣлаетъ свободнымъ умъ*? даетъ крылья мысли? что становишься тѣмъ болѣе философомъ, чѣмъ болѣе становишься музыкантомъ?—Сѣрое небо абстракціи какъ бы бо-

роздятъ молніи; свѣтъ достаточно силенъ для всего филиграннаго въ вещахъ; великія проблемы близки къ постиженію; міръ, озираемый какъ бы съ горы" („Ницше о Вагнерѣ", переводъ Н. Полилова, с. 6).

«Великія проблемы близки къ постиженію». Въ дѣйствительности это не такъ. То, что изображаетъ здѣсь Ницше, это только иллюзія, ложное ощущеніе ясности и пониманія, довольно извѣстное психологамъ, констатирующимъ его также въ явленіяхъ мистическаго экстаза или въ явленіяхъ псевдо-пониманія, столь обычныхъ въ сновидѣніяхъ. «Музыка» не дѣлаетъ свободнымъ ума, не даетъ крыльевъ мысли. Наоборотъ, она парализуетъ мысль, она связываетъ ея свободный полетъ. Духъ музыки, душа ея—это духъ ирраціональнаго.

Въ томъ-то и заключается основная антиномическая черта современности, что она стремится служить одновременно двумъ исключающимъ другъ друга богамъ: и проникающему всю науку духу раціональнаго, и духу ирраціональнаго, захватывающему мало-по-малу литературу, философію, отчасти даже точное знаніе. Это движеніе европейской мысли въ сторону ирраціональнаго съ каждымъ днемъ принимаетъ все большіе размѣры.

У насъ въ Россіи поклоненіе ирраціональному выступило за послѣдніе годы съ чисто азіатской примитивностью и грубостью. Одни безъ длинныхъ разговоровъ прямо выбросили логику за дверь. Другіе прикрываютъ это стилистической орнаментикой, игрой въ антитезы и пр. Но по существу и тѣ, и другіе бросаются въ объятія ирраціональнаго въ самыхъ суевѣрныхъ, нелѣпыхъ его формахъ: здѣсь и хиліастическія ожиданія, и вѣра въ чорта, и апокалиптическія пророчества. «Если косить все, то валяй и себя по ногамъ», говорилъ Базаровъ. Въ «новомъ религіозномъ сознаніи»—на совсѣмъ противоположномъ полюсѣ духовной жизни—проявляется тотъ же духъ базаровщины, нигилизма или, какъ теперь говорятъ, максимализма. Русскій интеллигентъ непремѣнно долженъ былъ удивить міръ злодѣйствомъ и, осѣненный благодатью вѣры, онъ не замедлилъ, конечно, спросить вмѣстѣ съ г. Бердяевымъ: «быть можетъ логическіе законы, которые держатъ насъ въ тискахъ,—это лишь бо-

лѣзнь бытія, дефектъ самого бытія, какъ бы результатъ грѣхопаденія?»

Европеецъ не позволитъ себѣ роскоши такой азіатчины. Отъ логики отказаться онъ не можетъ. Вѣру свою—хотя бы традиціонную—онъ постарается такъ или иначе примирить съ требованіями разума. «Сердцемъ я христіанинъ», —говорилъ о себѣ современникъ Канта, Ф. Якоби,— «но разсудкомъ язычникъ». Такимъ же «язычникомъ по разсудку» является всегда европеецъ. Правами разума онъ не поступится ни въ коемъ случаѣ. Онъ будетъ придумывать тысячи способовъ, чтобы примирить требованія разума съ алканіями своей истомившейся, уставшей души, онъ постарается сдѣлать гибче и податливѣе какъ логику, такъ и вѣру,—но «валять себя по ногамъ», но начисто отметать разумъ, тотъ принципъ, которымъ держится вся его культура, онъ ни за что не согласится. Онъ подышетъ на зеркало своей мысли, но не разобьетъ его.

Но зато европеецъ и мастеръ по части «дышанія», по части незамѣтнаго, неслышнаго, вкрадчиваго обезсиливанія разума. «Ирраціональное» въ его рукахъ обнаруживаетъ изумительную гибкость и ловкость въ своей борьбѣ съ разумомъ. Это настоящій протей, имѣющій тысячи различныхъ личинъ, способный къ тысячамъ воплощеній. То оно выступаетъ передъ вами какъ «философія цѣнностей» (въ ея многочисленныхъ варацiяхъ), то какъ ученіе объ единичномъ, конкретноиъ, въ противоположность родовому, абстрактному, то какъ «философія свободы», какъ «философія дѣйствія, жизни» и т. д., и т. д. Духъ ирраціональнаго лукавъ: для его цѣлей пригодны всяческія одѣянія, хороши любыя формы. Онъ беретъ свое добро повсюду, гдѣ его находитъ. Вопреки Геффдингу, утверждающему, будто для идеализма начала XX вѣка характерны теченія, выдвигающія принципъ прерывности, «тогда какъ идеализмъ, господствовавшій въ началѣ XIX вѣка, былъ въ существенныхъ чертахъ философіей непрерывности» («Современные философы», 86, изд. Поповой), приходится замѣтить, что современный идеализмъ питается не одной только идеей прерывнаго, но столько же и идеей непрерывнаго. И именно въ обработкѣ принципа

непрерывности нѣкоторыя направленія (напр., бергсоніанство) обнаруживаютъ настоящую виртуозность. Въ то время, какъ обычно матеріаломъ для построенія божества берется нѣчто пребывающее, постоянное, субстанціальное, здѣсь происходитъ своего рода дивинизація самого становленія, самого измѣнчиваго и творческаго потока быванія въ его непосредственности.

Но прерывное или непрерывное, этика или эстетика, исторія или естествознаніе—все это въ общемъ безразлично для духа ирраціональнаго, для той «воли къ вѣрѣ», которая все сгущающимся туманомъ носится надъ европейскимъ обществомъ. Собственно здѣсь неправильно говорить о волѣ къ вѣрѣ,—это лишь хотѣніе вѣры, хотѣніе воли къ вѣрѣ, при томъ хотѣніе съ вѣчной оглядкой на безчисленныя другія хотѣнія, нашедшія себѣ пріютъ въ сердцѣ современнаго интеллигента, съ оглядкой на державныя права разума.

Современный интеллигентъ, въ которомъ загорается искра вѣры и религіознаго одушевленія, это не Савлъ, обращающійся въ Павла, это не евангельскій отецъ, съ воплемъ кричащій свое: «вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію». Въ его мистицизмѣ нѣтъ порыва, нѣтъ вдохновенія, страсти, бури; это—поэтическая дымка, музыкальная греза, это тихая мечта, въ которой растворяются и погашаются гложущія его противорѣчія.

Въ современникѣ нѣтъ ни паѳоса гармоніи, ни паѳоса дисгармоніи; въ его легкомъ, импрессіонистскомъ мистицизмѣ вообще нѣтъ паѳоса, ибо нѣтъ bathos'а, нѣтъ глубины въ его отношеніи къ міру. Его міроощущеніе скользитъ лишь по поверхности, не идетъ дальше эпидермы. Въ той разноцвѣтной мозаикѣ изъ желаній, идей, стремленій, изъ которыхъ складывается современная психика, появляется еще одинъ переливающій всѣми цвѣтами камень—неомистицизмъ, одно изъ тѣхъ безчисленныхъ «нео», которыя не перестаетъ выбрасывать изъ своихъ нѣдръ взбаламученная современность. Субъективно, для самого «мистика», этотъ новый элементъ, можетъ быть, и ослабляетъ нѣсколько центробѣжность его стремленій. Объективно же, со стороны глядя, си-

стема антиномій обогащается еще одной—основной антиноміей между «разумомъ» и «сердцемъ», между духомъ раціональнаго и ирраціональнаго.

2.

Tat tvam asi
Это—ты.

(Упанишады).

Это противорѣчіе слабѣе всего выступаетъ тамъ, гдѣ ирраціональное, если можно такъ выразиться, облекается въ раціональную форму. Я имѣю въ виду пантеизмъ или, вѣрнѣе, пантеистическое настроеніе, являющееся тѣмъ общимъ фундаментомъ, той главной идеологической артеріей, откуда, подобно второстепеннымъ протокамъ, разбѣгаются въ разныя стороны и куда возвращаются почти всѣ современныя попытки религіозныхъ построеній. Анализу пантеистическаго міронастроенія и будетъ посвященъ, прежде всего, предлагаемый очеркъ.

Пантеизмъ, съ его имманентнымъ отношеніемъ божества къ міру, исключающимъ всякія чудесныя вмѣшательства въ область опыта сверхъестественныхъ агентовъ, не ставитъ самъ по себѣ препятствій научному развитію. Въ немъ бытіе, заключающее въ себѣ неразрывно связанный съ нимъ внутренній принципъ, предоставлено самому себѣ. Оно развертывается и раскрываетъ свое содержаніе по постояннымъ законамъ, столь же неизбѣжнымъ, какъ логическая цѣпь умозаключеній. Дѣйствительность, съ точки зрѣнія пантеизма (я имѣю въ въ виду наиболѣе развитыя формы его), вполнѣ детерминирована,—и этимъ удовлетворенъ основной постулатъ современной научной мысли.

Пантеизмъ далѣе—если и не рѣшаетъ, какъ думаютъ его приверженцы—то закрываетъ огромную трудность, связанную съ вопросомъ объ отношеніи физическаго къ психическому. Психическое — согласно ему — извѣчно, какъ и физическое. Этотъ универсальный параллелизмъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и универсальный дуализмъ,—но изъ-за универсальности легко проглядывается дуалистич-

ность концепціи. Точно также и вопросъ о «происхожденіи» психическаго какъ бы разрѣшается тѣмъ, что оно есть неизбѣжный спутникъ физическаго. Здѣсь опять таки легко упускается изъ виду, что всегда параллельное физическому, равнопротяженное съ нимъ психическое, есть только блѣдный двойникъ его, такъ сказать эѳирное физическое.

Конечно, не эта, чисто спекулятивная, сторона дѣла вербуетъ теперь — да и всегда вербовала — пантеизму многочисленныхъ сторонниковъ. Главную роль играетъ здѣсь присущее ему эмоціональное содержаніе, то свойственное ему специфическое «чувство вселенскости», которое для иныхъ натуръ имѣетъ неотразимую привлекательность. Съ эмоціональной стороны пантеизмъ представляетъ не какую нибудь опредѣленную философскую систему и даже не группу такихъ системъ, а нѣкоторую основную точку зрѣнія на міръ, особую психологическую категорію, очень богатую по своему значенію.

Названіе пантеизмъ—всебожіе—плохо передаетъ соединяемое съ этимъ словомъ содержаніе. Въ пантеизмѣ важна не столько, можетъ быть, обожественность, одушевленность всего, сколько единство, цѣльность, связность, всего бытія. Правильно поступали поэтому Лессингъ и другіе нѣмецкіе мыслители XVIII вѣка, называя спинозизмъ — эту высшую научную форму пантеизма — системой ἓν καὶ πᾶν, системой единаго и всего. Для пантеиста бытіе всеедино. Бытіе — это цѣлостностность, цѣлокупность, это собственно единственное истинное цѣлое, и сравнительно съ нимъ всѣ частныя формы дѣйствительности—просто лишь сложенныя изъ мелкихъ частей системы. Для выраженія этого отношенія невольно напрашивается образъ организма. Такъ, напримѣръ, Дицгенъ, который, какъ рѣдко какой другой мыслитель, былъ переполненъ этимъ чувствомъ вселенскости, неоднократно опредѣляетъ природу, какъ «мать всяческаго бытія», какъ «живой абсолютъ», какъ «живую вселенную». Но, несмотря на свою кажущуюся естественность, это сравненіе неудачно, и не только по-

тому, что живыя существа имѣютъ органы, опредѣленные въ пространственномъ и функціональномъ отношеніи, а всеединое ихъ не обнаруживаетъ. Здѣсь важнѣе другое. Въ организмѣ части его, при всей ихъ подчиненности цѣлому, имѣютъ еще нѣкоторое отдѣльное индивидуальное бытіе. Всеединое же—и это самая глубокая, основная тенденція системы ἓν καὶ πᾶν—не допускаетъ рядомъ съ собой какихъ либо индивидуальностей, даже подчиненныхъ, даже самого низкаго іерархическаго ранга. Вотъ разстилается безбрежный бездонный океанъ, живущій какой-то своеобразной дремотной жизнью. Легкая рябь морщитъ по временахъ морскую гладь; волны приходятъ, волны уходятъ, мимолетныя, недолговѣчныя. Индивидуальность, раздѣльность, особность всѣхъ вещей въ мірѣ еще меньше индивидуальности этой слабой ряби на поверхности великако океана бытія. Эта ихъ индивидуальность, это «многое» есть лишь обманчивое покрывало Майи (Веды), это иллюзія, мнѣніе (элейцы), это лишь модусъ бытія (Спиноза). Единое бытіе замкнуто въ самомъ себѣ, ничего нѣтъ внѣ него, помимо него.

«Какое существуетъ горе для того, кто узрѣлъ Единство въ мірѣ, это Единство жизни, Единство всего?—проповѣвывалъ на своихъ лекціяхъ браминъ Свами Вивекананда, посѣтившій нѣсколько лѣтъ назадъ Америку.—Это раздѣленіе между человѣкомъ и человѣкомъ, между мущиной и женщиной, между мущиной и ребенкомъ, между націей и націей, между землей и луной, между луной и солнцемъ, это раздѣленіе между атомомъ и атомомъ—по истинѣ причина всяческаго бѣдствія, и Веданта говоритъ, что это раздѣленіе не существуетъ, что оно не реально. Оно только кажущееся, только на поверхности. Въ сердцѣ вещей царитъ единство. Если вы пойдете глубже, вы найдете это единство между человѣкомъ и человѣкомъ, между женщинами и дѣтьми, между расами и расами, между высокимъ и низкимъ, богатыми и бѣдными, богами и людьми: всѣ—одно, и также животныя, если вы достаточно углубитесь, и кто достигъ этого познанія, для того нѣтъ больше иллю-

зіи»... (См. W. James «Pragmatism, a new name etc» с. 152).

Въ сердцѣ вещей царитъ единство и тишина, великая умиротворяющая тишина, зовущая и влекущая къ себѣ. И хочется закрыть глаза и безвольно отдаться ей, хочется быть убаюканнымъ легкимъ и мѣрнымъ прибоемъ волнъ вселенскаго бытія.

Въ этомъ ученіи о поглотившемъ въ себѣ все индивидуальное всеединомъ есть какая-то чарующая прелесть, какая-то огромная притягательная сила, благодаря которой оно во всѣ времена привлекало къ себѣ умы и сердца. Если, не смущаясь грубой класификаціей, раздѣлить людей на созерцательныя и дѣйственныя натуры, то личности созерцательнаго типа, вообще говоря, окажутся тяготѣющими къ системѣ ἓν καὶ πᾶν. Въ человѣческой психикѣ существуетъ нѣкоторый уклонъ въ сторону пантеизма, имѣется—среди другихъ тенденцій—и наклонность размыть свою индивидуальность, потонуть въ общемъ, растаять въ немъ, точно лѣтнее облачко въ жаркихъ лучахъ солнца. Это пассивное начало человѣческой психики, «вѣчно женственное» въ ней.

«Im grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruss;
Statt heissem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuss" (Гёте).

Отдать себя безконечному, слиться съ нимъ—таково господствующее настроеніе созерцательныхъ натуръ. Въ основѣ его лежитъ, вѣроятно, какое-то глухое темное чувство, бьющее изъ тѣхъ же родниковъ, откуда берутъ начало и половой инстинкъ, и соціальныя наклонности. Но, какъ и всегда, общественная жизнь расцвѣчиваетъ біологическій первофеноменъ самымъ яркимъ идеологическимъ рисункомъ. Соціальная обстановка вліяетъ и въ томъ отношеніи, что благопріятствуетъ или, наоборотъ, задерживаетъ ростъ этой созерцательной тенденціи. Во всякомъ случаѣ у этого ключа созерцательности питается значительная доля такихъ идеологическихъ образованій, какъ поэзія, художественная дѣятельность, ре-

лигіозное творчество, философія. Во всемъ этомъ мотивъ созерцательности, настроеніе самоотдаванія, самопогашенія, чувство связности, вселенскости играетъ огромную роль.

Но пантеистическое отдаваніе себя не исключаетъ нѣкотораго сохраненія индивидуальности, даже нѣкотораго особаго безсмертія. Въ связности всего существующаго, въ этой круговой порукѣ всего бытія, пантеистъ получаетъ эквивалентъ пожертвованной имъ личности. Какъ Будда, отдавшій себя на съѣденіе голодной тигрицѣ, пантеистъ бросается въ жадную пасть универсума, но только для того, чтобы въ болѣе утонченной формѣ утвердить свое «я». Отдавая себя всему, онъ во всемъ находитъ себя. Точно драгоцѣнное многогранное зеркало, міръ тысячекратно отсылаетъ ему его собственный образъ,—улыбающійся, гнѣвный, добрый, суровый, бурный, величественно-спокойный и безмятежный,—главное, спокойный и безмятежный. *Я*—это разстилающееся передо мной озеро—покорное, покойное, лѣниво носящее на себѣ безчисленныя лодки—чайки, *я*—этотъ темный боръ, ползущій вверхъ по кручѣ горы, *я*—это неподвижно парящее небо, распластавшее надъ всѣмъ свои огромныя голубыя крылья. Пантеистъ подобенъ тѣмъ художникамъ, которые во всѣхъ своихъ герояхъ изображаютъ лишь себя. Онъ весь міръ наполнилъ собой. «Это—ты», такъ формулировало соотвѣтствующее настроеніе золотое правило индійской мудрости, ея «великое слово» (mahavakya). «Это—ты», «это—ты», шепчетъ, говоритъ, кричитъ, гремитъ пантеисту тысячами голосовъ все въ мірѣ.

„Я хочу летать, плавать, лаять, рычать, выть. Я желалъ бы имѣть крылья, щитъ черепахи, одѣться корой, выдыхать паръ, обладать хоботомъ, извиваться, разсѣяться повсюду, быть во всемъ, уноситься съ запахами, распростираться, какъ растеніе, течь, какъ вода, звенѣть, какъ звукъ, блистать, какъ свѣтъ, затаиться во всемъ, пронизать каждый атомъ, погрузиться до дна матеріи,—быть матеріей!“ („Искушеніе св. Антонія“).

Измученный своими религіозными сомнѣніями аскетъ здѣсь только лишь мечтаетъ и ищетъ пантеистическаго настроенія. Для индійскаго подвижника, для спинозиста,

разсматривающаго вещи sub spécie aeternitatis, для художника пантеистической складки—это ужъ пройденная ступень: онъ просто чувствуетъ, непосредственно переживаетъ свое единство съ космосомъ. «Когда я смотрю на лѣсъ, разсказываетъ гдѣ-то Мопассанъ, я живо ощущаю его; я чувствую, какъ лѣсъ входитъ въ меня: я самъ становлюсь лѣсомъ». Шелли, Уотъ Уитманъ, К. Гамсунъ и многіе другіе властители современныхъ настроеній могли бы сказать о себѣ то же самое.

Въ вѣчномъ непрестанномъ круговоротѣ бытія вездѣ *я*, повсюду *я*. Въ пантеизмѣ своеобразно совмѣщается одновременно и погашеніе личности, и утвержденіе ея. Въ глубинѣ пантеистическаго настроенія — какъ ни парадоксально звучитъ это—мы находимъ принципъ безличнаго безсмертія, ученіе о сохраненіи безличной личности.

Этотъ парадоксъ безличнаго безсмертія лишь одно изъ проявленій того, что́ можно назвать *автопроицирующей ассоціаціей*. Обиженный на своихъ близкихъ ребенокъ рисуетъ себѣ горестную картину того, какъ онъ умретъ и какъ его родители будутъ убиваться и каяться, что своей несправедливостью сгубили свое дитя: заливаясь слезами, ребенокъ заранѣе наслаждается своей местью, ибо онъ незамѣтно поставилъ себя тутъ же зрителемъ, онъ умудрился быть одновременно и живымъ и мертвымъ.—Разочаровавшійся въ жизни поэтъ желаетъ «забыться и заснуть», но забыться такъ, чтобъ слышать въ то же время немолчную пѣснь любви и ропотъ склонившагося надъ нимъ дуба.—Мы жалѣемъ мертвецовъ, думаемъ нерѣдко за нихъ, содрогаемся при мысли о ихъ послѣднемъ обиталищѣ—ибо мы проицируемъ себя на ихъ мѣсто. И т. д. Эта автопроицирующая ассоціація есть лишь психологическій эквивалентъ гносеологическаго ученія, что нѣтъ объекта безъ субъекта. Незамѣтно для насъ самихъ психологическій субъектъ проскальзываетъ со своими чаяніями и стремленіями туда, гдѣ для него совсѣмъ нѣтъ мѣста.

Въ пантеизмѣ, благодаря процессу автопроекціи,

реализуются двѣ исключающія другъ друга психологическія тенденціи: съ одной стороны потребность уничтожиться, раствориться, тихій экстазъ саморазрушенія, съ другой—противоположный этому стремленію могучій инстинктъ самохраненія. Эта возможность сохраниться, не сохраняясь, существовать, не существуя, составляетъ въ настоящее время одну изъ прелестей пантеизма для тѣхъ интеллектуально-рафинированныхъ, которые не могутъ уже признать анимистическій догматъ о личномъ безсмертіи, но не могутъ еще примириться съ мыслью объ окончательномъ уничтоженіи своего «я». И вотъ съ разныхъ, противоположныхъ, сторонъ къ пантеизму стекаются и тѣ «женственныя», созерцательныя натуры, которыя мечтаютъ раствориться въ безконечномъ—но съ задней мыслью остаться—и тѣ дѣйственные, которые, при всеобщемъ разгромѣ анимистическихъ вѣрованій, хотѣли бы сохранить еще что-нибудь отъ своего «я».

3.

Пантеистическое настроеніе теперь широко распространено въ европейскомъ обществѣ. Міровоззрѣніе Ведъ, элейцевъ, Спинозы, находитъ сочувственный откликъ въ сердцѣ современнаго интеллигента. Рядъ обстоятельствъ, кромѣ вышеуказанныхъ, способствуетъ этому.

Если рѣшиться примѣнять психологическія категоріи къ цѣлымъ общественнымъ группамъ, то *интеллигенція*, понимая подъ этимъ словомъ категорію людей интеллектуальнаго труда — вообще говоря, представляетъ собой типъ созерцательный, не дѣйственный. Набираясь изъ разныхъ классовъ, а въ частности изъ рядовъ мелкой буржуазіи, этого класса-амфибіи, она, по самому своему соціальному положенію, предрасположена къ психологіи Фауста съ его двумя душами, стремящимися отдѣлиться другъ отъ друга. Разрываемая въ противоположныя стороны, она не чувствуетъ склонности къ борьбѣ. Борьба — не ея стихія. Наоборотъ, она охотно мечтаетъ о примиреніи соціальныхъ антагонизмовъ, объ объединеніи про-

тивоположныхъ интересовъ, о гармонизаціи общественнаго бытія. Многосмысленность и неопредѣленность ея соціальнаго существа отражается въ ея головѣ въ видѣ сознанія своего исключительнаго, внѣклассового и надклассового положенія, въ видѣ сознанія своей особой, общечеловѣческой миссіи. Это убѣжденіе питается еще и особымъ характеромъ ея профессіональной области дѣятельности. Деньги не пахнутъ. Но не пахнутъ—беря въ цѣломъ—и идеи, не носятъ на себѣ печати своего происхожденія. Въ сокровищницу мысли всѣ времена, всѣ народы, всѣ классы вносили свои доли. Сынъ плотника, Іисусъ, и сынъ раджи, Гаутама, одинаково положили начало двумъ универсальнымъ религіямъ. Стоическая мораль равно возвышенно отразилась и въ писаніяхъ раба Эпиктета, и въ размышленіяхъ могущественнаго римскаго Кесаря. Царство мысли это царство общечеловѣческаго. И слабый отблескъ этой общечеловѣчности, падая на хранительницу коллективнаго сокровища—на интеллигенцію, еще болѣе усиливаетъ въ ней иллюзію выпавшей на ея долю миссіи всеобщаго примирителя.

Съ высотъ своего общечеловѣческаго идеологическаго Wolkenkukusheim'а интеллигенція плохо разбирается въ картинѣ соціальной схватки. Черезъ плотную атмосферу идей, въ которой она вращается всю свою жизнь, общественные антагонизмы доходятъ до нея заглушенными, какъ звукъ черезъ толстый слой ваты. Знакомая съ тѣмъ, какъ легко укладываются рядомъ мысли въ головѣ, она съ недоумѣніемъ глядитъ на болѣзненное столкновеніе вещей въ пространствѣ. Все ростущій соціальный конфликтъ кажется ей дѣломъ какого-то рокового недоразумѣнія, какого-то нежеланія понять другъ друга и сговориться. Это недоразумѣніе можно устранить, если только найти подходящее слово, подыскать надлежащую идею. А у нея, хранящей слова и идеи всѣхъ временъ, не мало найдется такихъ цѣлебныхъ формулъ. Къ чему эта дикая, ослѣпленная вражда? Почему эта близорукость и упрямый отказъ признать и оцѣнить другъ друга? Развѣ она, интеллигенція, не представляетъ собой наглядный примѣръ возможности всеобщаго благоволенія?

Но къ несчастью всѣ эти заклинанія и убѣжденія мало измѣняютъ положеніе вещей. Враждующія стороны не внемлютъ голосу просвѣщеннаго посредника и продолжаютъ непрерывно вооружаться. Конфликтъ продолжаетъ обостряться. Настроеніе борьбы на крайнихъ полюсахъ соціальной жизни все крѣпнетъ. И чѣмъ нестерпимѣе становятся соціальныя тренія, чѣмъ многочисленнѣе признаки предстоящихъ столкновеній, тѣмъ охотнѣе начинаетъ уноситься интеллигенція отъ тяжелой обстановки борьбы въ царство заоблачной гармоніи. Плохо успѣвая въ роли сабинянки, бросающейся между двумя своими мужьями, интеллигенція превращается въ мудреца, въ іоги, прозрѣвшаго и презрѣвшаго суету людскую и стремящагося къ сліянію со всеединымъ.

Въ томъ же направленіи дѣйствуетъ и другой факторъ,—именно крайнее обостреніе борьбы за существованіе внутри самой интеллигенціи. Производство идей—какъ и всѣ другіе виды производства—страшно интенсифицировалось, американизировалось и требуетъ теперь огромнаго напряженія нервовъ. Чтобъ имѣть успѣхъ, надо успѣть во-время. Медленная, соблюдающая свое достоинство, артистическая работа теперь не ко двору. Современный беллетристъ, напримѣръ, не можетъ, какъ въ доброе старое время, годами вынашивать въ себѣ и перерабатывать свое произведеніе, пока изъ него не получится перла созданія. Гораціевскій совѣтъ стихотворцу: nonum prematur in annum — выпускать въ свѣтъ свою работу на девятый годъ—-потерялъ всякій смыслъ съ тѣхъ поръ, какъ рынокъ сталъ выбрасывать ежегодно десятки тысячъ книгъ и десятки тысячъ лицъ — цѣлые полки, цѣлые корпуса писателей — стали работать изо дня въ день для удовлетворенія потребностей многомилліоннаго читателя.

Это примѣнимо, конечно, не къ одной беллетристикѣ. То же самое наблюдается и во всѣхъ другихъ областяхъ идейнаго творчества. Вездѣ тысячи конкуррентовъ, вездѣ страшная давка, лихорадка спекуляціи, картина биржевого ажіотажа, обстановка ристалища. Внутрисоціальное давленіе увеличилось во много разъ, но пропорціонально

съ этимъ не возросло сопротивленіе нервной системы. Къ давленію, оказываемому настоящимъ, присоединяется еще все ростущее бремя прошлаго, всѣмъ своимъ вѣсомъ наваливающагося на современника. «Я радъ», сказалъ однажды Гёте въ разговорѣ съ Эккерманомъ по поводу одного молодого, подававшаго надежды, поэта: «я радъ, что мнѣ теперь не 18 лѣтъ. Когда мнѣ было 18 лѣтъ, Германіи тоже было лишь восемнаднать и тогда можно было кое-что сдѣлать. Но теперь требуется невѣроятно много, и всѣ дороги заняты. Германія сама стоитъ во всѣхъ областяхъ такъ высоко, что мы едва можемъ обозрѣть все, а тутъ еще мы должны быть греками и римлянами, а въ придачу англичанами и французами!» Если уже Германія 1824 года вышла изъ періода своей юности, то тѣмъ болѣе приходится это сказать о современномъ обществѣ. Конечно, для геніевъ, какъ Гёте, всегда открыты всѣ пути. Да и вообще, несмотря на ростущую тягость прошлаго, въ среднемъ интеллектуальные работники не становятся хуже. Можетъ быть, еще не достигнутъ предѣлъ эластичности человѣческаго мозга, можетъ быть, незамѣтно совершается процессъ приспособленія его къ новымъ условіямъ работы. Фактъ во всякомъ случаѣ тотъ, что съ своей работой справляются, но справляются при все ростущемъ чувствѣ утомленія. Какъ реакція противъ этого непрерывнаго нервнаго напряженія и пробуждается потребность въ отдыхѣ, безмѣрная жажда покоя, составляющая одинъ изъ основныхъ пластовъ современныхъ интеллигентскихъ настроеній [1]). Ежедневная, ежечасная борьба—борьба большей частью молчаливая, со стиснутыми зубами, борьба, своей неприглядностью больно задѣвающая утонченное чувство, — сама собой порождаетъ наклонность къ созерцанію. Хорошо отдохнуть отъ участія въ этой свалкѣ человѣческихъ эгоиз-

---

1) Американскій психологъ Льюба правильно подчеркиваетъ значеніе потребности въ покоѣ, какъ одного изъ важныхъ моментовъ религіозной жизни. «Это, говоритъ онъ, можетъ быть, наиболѣе универсальная изъ религіозныхъ цѣнностей, Если бы религія не умиротворяла, не успокаивала, она была бы лишена одного изъ своихъ могущественнѣйшихъ средствъ привлеченія" (Leuba, „Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens", Rev. philosop. 1902 г., с. 470).

мовъ! Хорошо устраниться отъ всего, чтобъ стороннимъ лишь зрителемъ наблюдать иллюзію и комедію человѣческаго существованія! Какъ отдыхаетъ взоръ, переносясь отъ этого вѣчно взбудораженнаго муравейника крохотныхъ интересовъ къ величественной картинѣ природы съ безшумнымъ и безстрастнымъ ритмомъ ея процессовъ! Природа не любитъ, но она и не завидуетъ; природа не поможетъ въ горѣ, но она и не используетъ промаха. Съ ней не нужна лихорадочная торопливость. Отъ нея никогда не отстанешь. Она идетъ впередъ, но ты всегда съ ней наравнѣ. Точно застывшая вѣчность, соединяющая прошлое и будущее съ настоящимъ, она всегда сопутствуетъ человѣку.

Полна вражды и антагонизмовъ соціальная жизнь. Всѣ мечутся, каждый рветъ и тянетъ въ свою сторону. Соціальная связь, узы солидарности не чувствуются интеллигенціей. Общественное бытіе здѣсь пульверизировано, атомизировано. Каждая личность—это микрокосмъ, желающій втянуть въ себя весь макрокосмъ, это атомъ, твердый, жесткій, непроницаемый, только толчками соприкасающійся съ другими личностями-атомами. Въ сравненіи съ этимъ прерывнымъ, разорваннымъ, антагонистичнымъ міромъ какимъ единымъ и связнымъ представляется космическое бытіе въ его освѣщеніи современной наукой! Весь міръ—въ своемъ настоящемъ и прошломъ—одно цѣлое. Все связано со всѣмъ. Тонкая свѣтовая линія, прорвавшаяся сквозь щель спектроскопа, несетъ съ собой вѣсть о далекихъ міровыхъ переворотахъ на какой-нибудь звѣздѣ, имѣвшихъ мѣсто, можетъ быть, сотни лѣтъ назадъ. На солнцѣ происходятъ атмосферическія бури, и въ отвѣтъ на это перестаетъ дѣйствовать телеграфная и телефонная сѣть, нарушается система сношеній культурнаго человѣчества. Развитіе науки за послѣднее время все больше подчеркиваетъ и настаиваетъ на этой интимной связи бытія. Нѣтъ, утверждаетъ она, перерывовъ въ сущемъ, нѣтъ между тѣлами пустого пространства. Два притягивающихся магнита—это не просто два источника силъ, раздѣленные пустымъ, индифферентнымъ пространствомъ, которые существовали бы со своими качествами

и независимо другъ отъ друга. Со временъ Фарадея это будто бы безразличное пространство превратилось въ силовое поле, стало, наоборотъ, играть первостепенную роль въ явленіяхъ притяженія; оно не разъединяетъ притягивающіяся массы, оно связываетъ ихъ.

Эту подкрѣпляемую наукой идею объ единствѣ вселенной охотно разукрашиваетъ и расцвѣчиваетъ современная душа. Уставшая отъ соціальныхъ антагонизмовъ, она вкладываетъ въ нее особое желательное ей эмоціональное содержаніе, видя въ ней залогъ гармоничности и солидарности сущаго. Общественная жизнь насквозь эгоистична, мелка, тороплива. Тѣмъ сладостнѣе кажется интеллигенту мысль о спокойной серьезности, неспѣшности и объединенности всего бытія. Чѣмъ меньше стройности въ его соціальномъ чувствѣ жизни, тѣмъ больше гармоніи вкладываетъ онъ въ свое космическое чувство жизни.

Но не одна только картина соціальныхъ антагонизмовъ,—вообще вся обстановка города, внутри котораго развертывается современная война всѣхъ противъ всѣхъ, способствуетъ зарожденію и укрѣпленію этого пантеистическаго чувства. Настроеніе эфемерности и иллюзіонности существованія представляетъ собой почти естественный продуктъ большого города. Городская жизнь это непрерывный калейдоскопъ: люди, вещи, идеи, чувства, въ вѣчной скачкѣ смѣняютъ одно другое. Сегодня вытѣсняетъ вчера, чтобъ въ свою очередь быть вытѣсненнымъ и забытымъ завтрашнимъ днемъ. Время сдѣлалось скоротечнымъ, точно стали ходъ его разсматривать черезъ увеличительное стекло. Нельзя сказать прекрасному мгновенію, чтобъ оно остановилось, ибо городъ не знаетъ остановокъ; какъ поѣздъ ночью въ степи, онъ безумно мчится впередъ и впередъ, со все большей быстротой врѣзываясь въ будущее. Весь темпъ жизни страшно участился. Мы даже быстрѣе ходимъ, даже быстрѣе говоримъ, чѣмъ въ старину. Скорость всѣхъ нашихъ движеній, всего оборота нашей жизни непомѣрно возросла, а вмѣстѣ съ этой скоростью, но еще больше ея—пропорціонально квадрату ея, сказалъ бы математикъ—возра-

стаетъ и сумма истрачиваемой нами энергіи. Все съ большимъ трудомъ окупая эти траты, горожанинъ начинаетъ томиться по медленному темпу жизни, по размѣреннымъ и спокойно протекающимъ ритмамъ природы.

Этому чувству родственно другое, которое можно бы назвать чувствомъ субстанціальности. Въ природѣ насъ притягиваетъ не только величественное спокойствіе ея, но и ея осязательность, массивность. Въ раскаленной атмосферѣ современныхъ городовъ вѣскость и солидность существованія словно улетучиваются. Въ городѣ все течетъ, въ немъ нѣтъ мѣста чувству матеріальности, плотности бытія. Городъ динамиченъ до крайности. Оторванный отъ природы, укрывшись за каменныя стѣны своихъ домовъ, онъ ведетъ какое-то абстрактное существованіе. Въ полѣ зрѣнія горожанина—особенно горожанина-интеллигента—не видно матеріи бытія. Вся кипучая и разносторонняя жизнь города представляется поэтому какимъ-то огромнымъ энергетическимъ процессомъ, совершающимся какъ будто въ пустотѣ, безъ видимаго носителя энергіи. Наглядность и конкретная яркость связи человѣческой дѣятельности съ космическимъ цѣлымъ, какъ-то сама собой блѣднѣетъ, выцвѣтаетъ. И начинаетъ казаться, что сотни тысячъ и милліоны людей, собравшихся на небольшомъ клочкѣ пространства, ведутъ какое-то особое фантоматическое, призрачное существованіе.

Эта своеобразная обстановка города дѣйствуетъ на психику не хуже аргументовъ діалектики, но дѣйствіе ея еще прочнѣе, ибо иллюзія существованія дается городамъ непосредственно чувству. Самъ городъ и есть въ концѣ концовъ то волнующееся покрывало Майи, которое скрываетъ отъ нашихъ глазъ подлинную дѣйствительность—универсумъ, космосъ, природу, единую, неизмѣнную, вѣчную [1]).

---

[1]) Среди другихъ обстоятельствъ, способствующихъ распространенію пантеистическаго настроенія, укажу еще на слѣдующее явленіе психологическаго характера. У интеллигенціи вообще понятно нѣкоторое тяготѣніе къ настроенію созерцательности, ибо созерцаніе представляетъ собой, такъ сказать, раціональное въ ирраціональномъ, интеллектуальное въ эмоціональномъ. Въ системѣ Спинозы высшее состояніе мудреца характеризуется, какъ amor intellectu-

4.

Таковы нѣкоторыя изъ причинъ возникновенія и распространенія пантеизма, этой основной формы современной «воли къ вѣрѣ». Слово «вѣра» здѣсь, впрочемъ, не вполнѣ умѣстно. Мы въ данномъ случаѣ имѣемъ передъ собой лишь не оформленное, но широко разлитое, міронастроеніе, міроощущеніе.

Какъ уже указывалось выше, пантеизмъ—въ отличіе отъ другихъ формъ теистической мысли—признаетъ всеобщую детерминированность явленій, этотъ основной постулатъ научнаго изслѣдованія. Научнымъ духомъ проникнута и его монистическая тенденція. Но здѣсь именно—по вопросу о границахъ монизма—и начинаются его разногласія съ положительнымъ мышленіемъ; здѣсь именно онъ и соскальзываетъ въ область ирраціональнаго.

Недостатокъ всякаго пантеизма—это чрезмѣрное, метафизическое толкованіе единства сущаго. Въ пантеизмѣ бытіе, точно подъ огромнымъ гидравлическимъ прессомъ, сплющивается въ одинъ сплошной комокъ, въ которомъ нѣтъ ни различій, ни сходства, ни начала, ни конца. Пантеизмъ—это какой-то хаосъ монизма, безпросвѣтная ночь единства. Неудивительно тогда, что въ наиболѣе послѣдовательныхъ системахъ весь дѣйствительный міръ опредѣляется, какъ иллюзія, слово, мнѣніе. Такъ въ Упанишадахъ Уддалаки, посвящая своего сына Шветакету въ тайны высшей мудрости, каждое свое поученіе заканчиваетъ однообразнымъ припѣвомъ, что «словами только держится превращеніе, оно одно лишь имя» (см. Deussen, «60 Upanishad's», с. 160). Почти одновременно съ этимъ Парменидъ въ Греціи училъ: «поэтому все, что люди довѣрчиво принимали за истинное, всякое становленіе и уничтоженіе, одно лишь имя «πᾶντ ὄνομα ἐστίν»).

Между тѣмъ претензіи такого исключительнаго монизма безъ труда устраняются тѣмъ простымъ сообра-

---

alis Dei—интеллектуальная любовь къ Богу. Съ этой точки зрѣнія пантеизмъ представляется какъ бы естественнымъ міросозерцаніемъ интеллигенціи.

женіемъ, что понятія «единаго» и «многаго», какъ и аналогичная антитетическая пара «реальнаго» и «иллюзіи и т. д. — соотносительныя, немыслимыя одно безъ другого, понятія. Единое такъ же предполагаетъ многое, или обратно, какъ, напримѣръ, «правое» предполагаетъ «лѣвое», «высокое» предполагаетъ «низкое», и пр. Абсолютнаго единства нѣтъ, какъ нѣтъ абсолютной правизны, абсолютной глубины, абсолютнаго сыновства.

Естествознаніе, въ свою очередь, тоже не говоритъ въ пользу пантеистической доктрины всеединства. Современная, проникнутая духомъ релятивизма, наука только въ опредѣленномъ смыслѣ подкрѣпляетъ ученіе о единствѣ бытія. Съ точки зрѣнія релятивизма не существуетъ отдѣльныхъ, изолированныхъ, вполнѣ независимыхъ другъ отъ друга, тѣлъ, системъ, атомовъ. Всякій реальный процессъ, всякое явленіе—всегда *взаимноотношеніе*. Оно всегда предполагаетъ наличность, по крайней мѣрѣ, двухъ членовъ А и В. Существованіе А немыслимо помимо В, и обратно: оба они неразрывно связаны другъ съ другомъ. Прежде естествознаніе могло представить себѣ существованіе какого-нибудь тѣла—напримѣръ, земли со всѣми ея силами тяготѣнія—и помимо наличности другихъ міровыхъ тѣлъ. Для теперешней же науки говорить объ изолированномъ тѣлѣ, объ обнаруживаемыхъ имъ силахъ и пр., имѣетъ такъ же мало смысла, какъ говорить о движеніи какой-нибудь изолированной, одинокой точки. Абсолютнаго движенія нѣтъ; движеніе всегда относительно и предполагаетъ, кромѣ движущагося тѣла, еще наличность другой точки, отъ которой оно отсчитывается. Такъ же относительно и соотносительно всякое бытіе. Существованіе земли и дѣйствіе ея включаетъ уже мысль о существованіи луны, или солнца, или какой-нибудь другой планеты. Разобщенность бытія, допускавшаяся прежними формами естествознанія—напримѣръ, атомистикой—устраняется современнымъ научнымъ міровоззрѣніемъ. Всѣ формы бытія связаны другъ съ другомъ, обусловливаютъ другъ друга.

Но изъ этого же ученія современной науки вытекаетъ слѣдствіе, окончательно уничтожающее основной посту-

латъ пантеизма. Съ точки зрѣнія релятивизма немыслимъ тотъ *абсолютный монизмъ* сущаго, тотъ *генизмъ* (ἓν—единое), который положенъ въ главу угла системы единаго и всего. Для релятивизма мысль о мірѣ, какъ единомъ цѣломъ—то, изъ чего исходитъ пантеизмъ,—не имѣетъ никакого реальнаго содержанія. Всеединаго, всецѣлаго нѣтъ, и именно потому, что всякое A преполагаетъ нѣкоторое B, къ которому оно должно быть соотнесено, отъ котораго оно должно, такъ сказать, отсчитываться. Научный монизмъ исключаетъ метафизическій генизмъ. Нѣтъ абсолютной, все замыкающей въ себѣ, системы: всесистема и есть именно иллюзія, слово, имя, одно изъ ихъ многочисленныхъ пустыхъ, но кажущихся необыкновенно значительными, словъ, которыя умѣетъ создавать человѣческая мысль. Существуютъ только относительныя системы, разныхъ размѣровъ и значенія, какъ коробочки входящія одна въ другую — и такъ до безконечности. Въ этой мысли о безконечномъ есть что-то головокружительное, нѣчто подобное ощущенію недомоганія, вызываемому въ насъ взглядомъ въ бездну. Отъ этой мысли хочется спрятаться, укрыть голову подъ крыло какой-нибудь уютной ограниченности, какой-нибудь успокаивающей замкнутости.

И все таки нѣтъ міра, какъ цѣлаго. Это представленіе лишь особая разновидность духа антропоморфизма, заставляющаго здѣсь человѣка—этотъ маленькій міръ, микрокосмъ—рисовать себѣ міръ въ видѣ большого человѣка, Макрантропа. Есть міры, частныя міровыя системы, выстраивающіяся въ безконечную перспективу все болѣе объемистыхъ вселенныхъ. Релятивизмъ предполагаетъ такимъ образомъ безконечность, инфинитность бытія, въ то время какъ всякій философскій абсолютизмъ, по логической конструкціи своей, тяготѣетъ къ законченной, округлой, ограниченной реальности. Въ этомъ отношеніи Парменидъ со своимъ міромъ—ограниченнымъ шаромъ консеквентнѣе Спинозы, одарившаго свою субстанцію безконечными свойствами. Логична была и вся, стоявшая на точкѣ зрѣнія философскаго абсолютизма,

древность, которая представляла себѣ міръ, въ виду его совершенства, ограниченнымъ.

Другая основная предпосылка пантеизма состоитъ въ признаніи всеобщаго одушевленія:

Не то, что мните вы, природа—
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ:
Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ (Тютчевъ).

На этой почвѣ зрѣнія гилозоизма—одушевленія матеріи—стоитъ поэтическое творчество. И если мы уже перестали быть политеистами даже въ поэзіи и, читая пушкинское: «Пока не требуетъ поэта къ священной жертвѣ Апполонъ», находимъ это архаичнымъ и малоубѣдительнымъ, то пантеистическое одушевленіе природы поэтомъ и понынѣ продолжаетъ заражать насъ соотвѣтствующей эмоціей. «Море смѣется», «море дышитъ», «туча хмурится», истолковываетъ намъ поэтъ душу и языкъ природы, и мы охотно вѣримъ ему, легко становимся на мигъ амнистами.

Но именно только на мигъ. Поэтическій образъ подобенъ вспышкѣ магнія, озаряющей ослѣпительнымъ, но длящимся лишь мгновеніе, свѣтомъ картину равнодушной природы, погружающейся послѣ нея въ свой прежній мракъ безразличія. Это безразличіе природы пантеистъ пытается сломить ученіемъ о всеобщемъ одушевленіи, ученіемъ, соблазнительнымъ по своимъ широкимъ перспективамъ, заставляющимъ созвучно дрожать сокровеннѣйшія струны нашего сердца.

Мы здѣсь не будемъ останавливаться на разборѣ гилозоистическаго ученія по существу, что завело бы насъ очень далеко. Допустимъ вмѣстѣ съ сторонниками его. что всякая, даже малѣйшая частица вещества надѣлена нѣкоторымъ смутнымъ, элементарнымъ ощущеніемъ. Но достаточно ли этой гомеопатической психики, чтобъ удовлетворить пробудившіяся въ человѣкѣ анимистическія алканія? Пусть каждая молекула воды, каждый атомъ составляющихъ ее водорода и кислорода представляютъ собой и нѣкоторыя психическія единицы. До-

статочно ли этого, чтобъ я имѣлъ право сказать—не образно только, не метафорически, въ освѣщеніи поэтической вспышки магнія,—что «море смѣется», что «море гнѣвно»? А вѣдь это лишь и имѣетъ цѣнность для человѣка съ точки зрѣнія его космической эмоціи. Если человѣкъ «соціоморфистъ», какъ выражается Гюйо, если онъ представляетъ себѣ вселенную по типу общежитія— и въ этомъ, по Гюйо, заключается ядро религіи,—то членами этого общежитія онъ желаетъ имѣть, по крайней мѣрѣ, равнокалиберныя съ нимъ индивидуальности. Его мало трогаютъ атомныя и молекулярныя ощущенія, ему нужна «душа» моря, «душа» лѣса, «душа» горъ. Ему нужно общество наядъ, дріадъ, ореадъ, а не безконечно-малыхъ индивидуальностей. Духовный міръ бактеріи ничего не говоритъ человѣку; разстояніе между обоими членами психическаго ряда здѣсь такъ велико, что исчезаетъ всякая возможность взаимнаго пониманія. Чувству близости, родства, интимной связи, тому чувству эквивалентности бытія, которое у замерзающаго купца (въ «Хозяинѣ и работникѣ» Толстого) вызываетъ размышленіе: «живъ Никита, значитъ, живъ и я», и которое нашло свое идеальное выраженіе въ «великомъ словѣ» Упанишадъ, здѣсь дѣлать нечего. Панпсихизмъ, поэтому, чтобъ достигнуть своей эмоціональной цѣли, долженъ дополняться миѳологической фантастикой, возвращающей насъ къ эпохѣ первобытнаго мышленія.

Г. Фехнеръ сдѣлалъ, какъ извѣстно, это дополненіе. Въ цѣломъ рядѣ сочиненій, полныхъ ума и блестящей фантазіи, онъ развивалъ ученіе, приписывающее души растеніямъ, землѣ, планетамъ. Онъ былъ неистощимъ въ отыскиваніи аналогій между жизнью человѣка и жизнью міровыхъ тѣлъ. Съ безконечнымъ остроуміемъ онъ устранялъ всѣ представлявшіяся противъ этихъ аналогій возраженія. Но, главное, онъ былъ полонъ этой вѣры, онъ просто ощущалъ эту одухотворенность, оживленность всего.

«Въ одно весеннее утро», пишетъ онъ [1]), «я вышелъ

[1]) Fechner, Ueber die Seelenfrage, 1861, c. 170.

на прогулку. Поля были зелены, птицы пѣли, роса блестѣла, съ полей подымался паръ. Здѣсь и тамъ показывались отдѣльные люди. На всемъ лежалъ какъ бы ореолъ преображенія. Передо мной былъ лишь крохотный кусокъ земли; это былъ лишь одинъ моментъ въ ея существованіи. И чѣмъ больше я глядѣлъ, тѣмъ больше казалось мнѣ не красивой только идеей, а яснымъ, самоочевиднымъ фактомъ, что она ангелъ, такой свѣжій, богатый, цвѣтоподобный ангелъ. Она такъ твердо движется въ небесахъ, одна съ собой, обращая къ Небу свое полное жизни лицо, увлекая меня съ собой въ это Небо. Это показалось мнѣ такимъ яснымъ фактомъ, что я сталъ спрашивать себя, какъ могли люди такъ оторваться въ своихъ мысляхъ отъ жизни, чтобъ вообразить будто наша планета—простой сухой комъ земли, и начать искать ангеловъ надъ ней, вокругъ нея, въ пустотѣ небесъ—и, разумѣется, нигдѣ ихъ не найти... Но подобное переживаніе считается простой фантазіей. Земля—это шарообразное тѣло, а, что она сверхъ того, это можно узнать въ минералогическиихъ кабинетахъ».

И все таки—несмотря на увѣренія Фехнера—въ его концепціи мы имѣемъ дѣло не съ «яснымъ фактомъ», а съ красивой идеей. Не говорю ужъ о странной теоріи ангела-хранителя, движущагося по неизмѣнной орбитѣ, съ неизмѣннымъ наклономъ къ оси, съ неизмѣннымъ періодомъ, и пр. Любопытнѣе другая сторона дѣла, характерная, какъ для фехнеровскаго, такъ и для многихъ другихъ — даже для большинства — видовъ пантеизма. «Птицы пѣли», «поля были зелены», «съ земли подымался паръ»: все прекрасное, все весеннее, все радужное и радостное, взято Фехнеромъ для его картины. Такъ всегда поступаетъ оптимистическій пантеистъ—а ихъ, повторяю, большинство—высасывающій, точно пчела, медъ изъ всѣхъ цвѣтовъ бытія. У него ухо открыто только для благозвучныхъ аккордовъ; его глазъ видитъ только яркія, веселыя краски; обоняніемъ онъ воспринимаетъ только благоуханіе вещей. Но что, если бы Фехнеръ вышелъ въ поле не въ яркое весеннее утро, а въ осеннюю распутицу съ мокрымъ, плачущимъ небомъ,

съ тоской, несущейся изъ всѣхъ поръ земли? Что, если бы поступить во всемъ обратно пантеистическому оптимизму и собрать въ одинъ букетъ, въ одно всеединство, всѣ диссонансы, всѣ рѣжущіе глазъ краски и цвѣта, все зловонное, что́ есть на землѣ? Умъ, направленный на дурное и безобразное, можетъ съ такимъ же правомъ создать удручающій образъ всеклоаки.

Съ воззрѣніями, подобными фехнеровскимъ, мы находимся въ области полнѣйшаго произвола: философская спекуляція здѣсь почти сливается съ поэтическимъ вымысломъ.

Менѣе произвольной представляется, на первый взглядъ другое пониманіе пантеизма. Вмѣсто того, чтобъ надѣлять каждый клочокъ матеріи соотвѣтствуюшимъ клочкомъ сознанія, пантеистъ можетъ приписать душу всему міру, подобно тому какъ мы говоримъ о «душѣ» человѣка въ цѣломъ, не признавая частичныхъ «душъ» рукъ, ногъ, головы, носа и пр. Но здѣсь мы наталкиваемся на указанную уже выше трудность. Міра, какъ цѣлаго, какъ единой, все заключающей въ себѣ, системы нѣтъ.—и даже не то, что нѣтъ, а просто нѣтъ реальнаго содержанія у даннаго понятія. Міръ, какъ цѣлое, это пустой звукъ; такимъ же пустымъ звукомъ, простымъ наборомъ словъ, является всякое утвержденіе, касаюшееся души міра, вселенскаго, космическаго сознанія.

Что же остается отъ одушевленности природы? отъ ея любви? отъ ея языка? Остается только то, что спасла отъ всеобщаго потопа поэзія. Какъ описываетъ Шиллеръ въ своихъ «Богахъ Греціи», обезбоженный, осиротѣвшій, неоживленный міръ:

Праздно въ міръ искусства скрылись боги,
Безполезны для вселенной той,
Что, у нихъ не требуя подмоги,
Связь нашла въ себѣ самой.
Да, они укрылись въ область сказки,
Унося туда же за собой
Все величье, всю красу, всѣ краски,
А у насъ остался звукъ пустой.

(Переводъ Фета).

*

5.

Анализъ доктрины панпсихизма приводитъ, повидимому, къ парадоксальнымъ результатамъ. Наука, логика, разумъ, отказываются признать всеобщее одушевленіе, видя въ этомъ ученіи лишь пережитокъ древняго анимизма, а въ то же время мы охотно миримся съ анимизмомъ въ поэзіи, въ «сказкѣ», и не только миримся, но считаемъ даже пантеистическое настроеніе драгоцѣннѣйшей чертой поэтическаго творчества. Мы дорожимъ этимъ послѣднимъ убѣжищемъ пантеистическаго міроощущенія, и безъ него міръ бы намъ дѣйствительно казался осиротѣлымъ. Поэзія—это сфера какъ будто оживленнаго міра, какъ будто одушевленной природы. И эта условная «какъ будто реальность» для насъ не менѣе цѣнна по своему, чѣмъ фактическая реальность—реальность не условнаго, а изъявительнаго наклоненія—данныхъ познанія. Здѣсь ясно обнаруживается, что человѣческая психика значительно шире интеллекта. Она содержитъ въ себѣ двѣ совершенно различныя—даже противоположныя—точки зрѣнія на сущее, двѣ различныя плоскости разсмотрѣнія вещей. Раціональное (наука) и ирраціональное, даже анти-раціональное (поэзія), мирно уживаются въ ней другъ съ другомъ.

Не является ли тогда ошибочной мысль, будто въ совмѣщеніи раціональнаго и ирраціональнаго есть вообще нѣчто антиномическое, нѣчто разрывающее на части человѣческую психику? Разъ существованіе ирраціональнаго санкціонировано въ одной области, что можетъ помѣшать признанію его въ другой? Если, наряду съ матеріальнымъ міромъ, мы принимаемъ—по своему реальный—міръ поэтическаго вымысла, то почему мы откажемся признать—опять-таки по своему реальный и цѣнный—міръ религіознаго творчества? Если эстетическое чувство заглушаетъ во мнѣ протестъ разума, которому кажутся только смѣшными всѣ эти: «море смѣется», «туча хмурится» и пр., то почему должно отказаться отъ своихъ

правъ этическое и религіозное чувство, находящее такое успокоеніе въ мысли о сліяніи со Всеединымъ?

„Когда человѣкъ, говоритъ цитированный раньше Вивекананда, видитъ себя Единымъ съ безконечнымъ міровымъ Бытіемъ, когда всякое раздѣленіе прекращается, когда всѣ мужчины, всѣ женщины, всѣ ангелы, всѣ боги, всѣ животныя, всѣ растенія, весь міръ сливается въ это единство, тогда исчезаетъ всякій страхъ. Кого мнѣ бояться? Развѣ я могу причинить боль самому себѣ? Развѣ я могу убить самого себя? Развѣ я могу обидѣть самого себя? Развѣ вы боитесь самихъ себя?—Тогда исчезаетъ всякое горе. Что можетъ причинить мнѣ горе? Я Единое Существо въ мірѣ.—Тогда исчезаетъ всякая зависть. Кому завидовать? Самому себѣ?—Тогда исчезаютъ всѣ дурныя чувства. Къ кому я буду питать эти дурныя чувства? Къ самому себѣ? Вѣдь въ мірѣ нѣтъ никого кромѣ меня... Убейте это раздѣленіе, убейте этотъ предразсудокъ, что существуетъ многое... Тотъ, кто въ этомъ мірѣ многаго увидитъ Единое; тотъ, кто въ этой массѣ безчувственнаго увидитъ это Единое чувствующее Существо; тотъ, кто въ этомъ мірѣ тѣней уловитъ эту реальность, тотъ будетъ пользоваться вѣчнымъ миромъ, и никто другой, и никто другой“.

Разумъ говоритъ намъ, что это ученіе о Всеединомъ простая химера. Даже меньше, чѣмъ химера,—чистый nonsens. Но опытъ свидѣтельствуетъ въ то же время, что эта несостоятельная съ логической точки зрѣнія теорія приноситъ душевный миръ массѣ людей, даетъ имъ необходимое для ихъ существованія чувство увѣренности и покоя. Можно ли игнорировать этотъ фактъ огромнаго психологическаго значенія? Можно ли вообще—не ограничиваясь уже однимъ пантеистическимъ міросозерцаніемъ—отрицать, что религіозное, какъ и поэтическое, какъ и фактическое, представляетъ особую плоскость бытія, особый—и равноцѣнный—аспектъ реальности?

Мы подошли, такимъ образомъ, къ узловому пункту современныхъ религіозно-философскихъ спекуляцій, къ вопросу объ отношеніи между наукой и религіей. Дѣло идетъ, если можно такъ выразиться, о *правѣ на религію*, которое пытаются противоставить все возрастающимъ притязаніямъ точнаго знанія; дѣло идетъ объ оправданіи—и понятно, *раціональномъ* оправданіи—ирраціональнаго.

Прежде всего небольшое отступленіе.

Какъ извѣстно, Кантъ въ «Критикѣ Чистаго Разума» доказывалъ, что одними средствами разума невозможно установить трехъ основныхъ, по его мнѣнію, идей мета-

физики (религіи): Бога, безсмертія и свободы. Всѣ аргументы разума здѣсь безсильны, приводя только къ паралогизмамъ и антиноміямъ. Логическими разсужденіями нельзя доказать существованія Бога, истинности безсмертія и свободы, какъ нельзя, впрочемъ, и опровергнуть ихъ. Но эти самыя идеи—подъ названіемъ уже постулатовъ—пріобрѣтаютъ плоть и кровь въ «Критикѣ Практическаго Разума», посвященной обоснованію этики. Развиваемая здѣсь Кантомъ аргументація, выражая ее въ немногихъ простыхъ словахъ, сводится къ слѣдующему: если вѣрить въ моральный законъ (т. е. въ его необходимость и общезначимость), то надо вѣрить и въ тѣ условія, при наличности которыхъ возможно осуществленіе нравственнаго закона. Эти условія и есть указанныя три идеи. Значитъ, надо вѣрить въ реальность Бога, безсмертія и свободы.

Такимъ образомъ въ моральномъ порядкѣ Кантъ допускаетъ существованіе реальностей, недоказуемыхъ въ порядкѣ интеллектуальномъ. Практическій разумъ заставляетъ насъ вѣрить, признавать «какъ будто» реальности, которымъ нѣтъ мѣста въ системѣ чистаго разума.

Этотъ кантовскій дуализмъ (представляющій варіантъ средневѣковаго ученія о «двойной истинѣ») сыгралъ большую роль въ исторіи дальнѣйшаго развитія философіи, и въ частности философіи религіи, этики, эстетики. Видоизмѣненный и усовершенствованный, онъ выступаетъ обыкновенно въ философскихъ системахъ въ качествѣ дуализма пониманія (существованія, описанія) и оцѣнки, признаваемаго за основной фактъ гносеологіи. Всѣ предложенія, говоритъ, напримѣръ, Виндельбандъ, указывая на это противоположеніе, дѣлятся на сужденія и оцѣнки: «въ первыхъ высказывается связь двухъ содержаній сознанія, въ послѣднихъ выражается отношеніе оцѣнивающаго сознанія къ представляемому явленію» («Прелюдіи», с. 24). Въ оцѣнкѣ выражается чувство одобренія или неодобрѣнія; она ничего не прибавляетъ къ пониманію оцѣниваемаго объекта. Предложеніе: «эта вещь бѣла» выражаетъ собой описаніе явленія, простое констатированіе извѣстнаго факта (оно экзистенціальное су-

жденіе). Предложеніе же: «эта вещь хороша» выражаетъ оцѣнку (оно **валорное** сужденіе). Оцѣнка не сводима къ простому описанію факта; въ ней есть нѣчто новое по сравненію съ описаніемъ и неразложимое на него; между «сущимъ» и «должнымъ» нѣтъ соединяющаго ихъ моста.

Это различіе между познаваніемъ и оцѣнкой было положено рядомъ изслѣдователей въ основу филосфіи религіи. Съ большой послѣдовательностью проводилъ его уже въ 70-хъ годахъ знаменитый нѣмецкій богословъ А. Ричль и его ученикъ Германнъ. Оно же является краеугольнымъ камнемъ такихъ выдающихся работъ, какъ «Философія религіи» Геффдинга и «Религіозный опытъ» Джемса. «Внутренняя сущность религіи, говоритъ первый, состоитъ не въ пониманіи, а въ оцѣнкѣ бытія» («Филос. рел.», с. 6). Зерно религіи, повторяетъ онъ неоднократно, есть вѣра въ сохраненіе цѣнности въ мірѣ.

Джемсъ, въ свою очередь, почти съ первыхъ же строкъ указываетъ на основное различіе между экзистенцальными и валорными сужденіями, несводимыми другъ къ другу и вытекающими изъ различныхъ интелектуальныхъ функцій. Въ религіозныхъ явленіяхъ, настаиваетъ онъ, важны для насъ не проблемы генезиса, а проблема оцѣнки. Поэтому указаніе на то, что многіе основные факты религіозной жизни—напр., явленія мистицизма—представляются продуктами неуравновѣшенныхъ, больныхъ организацій, нисколько не уменьшаетъ цѣнности этихъ фактовъ самихъ по себѣ, какъ не ослабляется значеніе научныхъ открытій отъ того, что творцами ихъ нерѣдко были люди не совсѣмъ нормальные. Дерево — формулируетъ Джемсъ образно свою точку зрѣнія—судятъ не по корнямъ его, а по плодамъ.

Съ этимъ теченіемъ, берущимъ начало въ гносеологіи Канта, сливается родственное ему психологическое направленіе, которое сущность религіи ищетъ не въ теоретическихъ спекуляціяхъ о міровомъ цѣломъ, не въ ритуалѣ или символикѣ, а во внутреннихъ переживаніяхъ вѣрующаго субъекта. Это романтическое направленіе восходитъ еще къ англійскимъ и шотландскимъ моралистамъ

17 и 18 вѣковъ, видѣвшимъ въ чувствѣ, инстинктѣ основной фактъ морали (Шэфтсбери, Гетчесонъ, А. Смитъ). Краснорѣчивѣйшимъ выразителемъ этой религіи сердца былъ Руссо. Еще длительнѣе и рѣшительнѣе было вліяніе Шлейермахера, въ своихъ знаменитыхъ «Рѣчахъ о религіи» (и позднѣйшихъ сочиненіяхъ), развивавшаго ту мысль, что сущность религіи заключается въ чувствѣ, по сравненію съ которымъ всякіе догматы и формулы являются чѣмъ-то второстепеннымъ, побочнымъ, простой символикой. «Ваше чувство», формулируетъ напримѣръ въ первой рѣчи свою точку зрѣнія Шлейермахеръ, обращаясь къ «образованнымъ» противникамъ религіи, «ваше чувство, поскольку оно выражаетъ... общее бытіе и жизнь васъ и Всего, поскольку отдѣльные моменты его являются дѣйствіемъ Бога въ васъ, совершающимся черезъ посредство дѣйствія міра на васъ, — это ваше благочестіе; ни ваши познанія или объекты вашего познанія, ни ваши дѣла, поступки или различныя области вашего поведенія не имѣютъ сюда отношенія, но только ваши ощущенія и связанныя съ ними и ихъ обусловливающія воздѣйствія на васъ всего живого и движущагося вокругъ васъ. Исключительно они являются элементами религіи, но зато они всѣ входятъ въ нее; нѣтъ ощущенія, которое не было бы благочестиво, исключая тѣхъ, которыя указываютъ на патологическое болѣзненное состояніе жизни... Отсюда само собой слѣдуетъ, что, наоборотъ, всѣ рѣшительно понятія и ученія сами по себѣ чужды религіи» («Ueber die Religion», изд. 1821 г., с. 78).

Это антиинтеллектуалистическое пониманіе религіи, для котораго ядро ея находится въ чувственномъ, эмоціональномъ, субъективномъ, въ настоящее время широко распространено именно среди «образованныхъ». «Если видѣть, пишетъ Геффдингъ, въ религіи попытку познать бытіе, разрѣшить міровую загадку, — то битва потеряна ею. Но религія живетъ въ человѣческомъ чувствѣ и потребности, — и отсюда она всегда будетъ приводить волю въ движеніе, побуждать ее къ открытію и порожденію цѣнностей; точно такъ же, опираясь на помощь фантазіи, она всегда будетъ въ состояніи формировать образы и

символы, въ которыхъ находитъ себѣ выраженіе высшая поэзія жизни» (с. 269). Религія въ широкомъ смыслѣ слова—куда не входятъ догматы и культъ—характеризуется Геффдингомъ, какъ космическое чувство жизни, ядро религіи — это религіозное чувство, «чувство, опредѣляемое судьбой цѣнностей въ борьбѣ за существованіе» (с. 105); самое цѣнное и существенное въ религіи—это концентрація всѣхъ духовныхъ силъ человѣка.

Въ томъ же смыслѣ Джемсъ различаетъ установленную религію отъ личной. Молитвы, жертвоприношенія, догматы, церковная организація—все это существенныя черты установленной религіи. Ее можно опредѣлить, по его словамъ, какъ техническое искусство снискивать милость боговъ. «Въ противоположность этому въ области личной религіи средоточіемъ интереса являются внутреннія настроенія человѣка, его совѣсть, его чувство оброшенности, безпомощности, несовершенства» («Religiöse Erfahrung», с. 25). «Чувство, пишетъ Джемсъ въ другомъ мѣстѣ, это глубочайшій источникъ религіи, а философскія и теологическія формулы — производныя явленія, нѣчто въ родѣ перевода какого нибудь текста на другой языкъ» (с. 402).

На той же точкѣ зрѣнія стоитъ по существу и Э. Бутру въ своей книгѣ о «Наукѣ и религіи». Въ наукѣ, говоритъ онъ, индивидъ пытается систематизировать вещи съ безличной точки зрѣнія. Почему наука, являющаяся его дѣломъ, можетъ запретить ему попытаться произвести эту систематизацію съ точки зрѣнія самаго индивида? Правда, этотъ родъ систематизаціи не будетъ имѣть объективнаго значенія въ томъ смыслѣ, который наука придаетъ этому слову; но если она удовлетворяетъ чувство, то она отвѣчаетъ на потребности, не менѣе реальныя, чѣмъ потребность сводить вещи другъ къ другу» («Science et Religion», с. 358). Въ подобной личной, субъективной систематизаціи беретъ начало религія. Въ отличіе отъ науки, стремящейся къ абстрактному, универсальному, религія именно индивидуальности приписываетъ цѣнность, она личность разсматриваетъ

какъ самоцѣль. Религія—это экзальтація личности, персональности (с. 204).

Этихъ примѣровъ достаточно для характеристики указываемаго направленія. Для него надежнѣйшій оплотъ религіи (понимаемой въ широкомъ смыслѣ религіознаго чувства, религіознаго духа, религіознаго опыта) заключается въ разграниченіи познавательной и оцѣнивающей (чувствующей) функціи человѣка. Религіозныя переживанія такой же непререкаемый фактъ дѣйствительности, какъ чувства любви, энтузіазма, великодушія. Конечно, тому, чья душа закрыта для подобныхъ переживаній, религія не говоритъ ничего. Но и онъ, съ своей стороны, не имѣетъ права отказывать въ значеніи религіозному опыту вѣрующаго, какъ не имѣетъ права судить о цвѣтахъ слѣпой или лишенный художественнаго чутья человѣкъ о произведеніяхъ искусства. Религія—это интимнѣйшее переживаніе личности, это самое личное, самое субъективное дѣло ея. Какъ нельзя разложить личности на исключительно раціональные элементы, какъ нельзя интеллектомъ опровергнуть индивидуальности, такъ невозможно разумомъ опровергнуть и религіи.

Позиція, занятая сторонникамп этей теоріи, дѣйствительно, неуязвима; но неуязвимость ея пріобрѣтена за счетъ той самой религіи, для укрѣпленія которой она была возведена. Своимъ непосредственнымъ слѣдствіемъ она имѣетъ полнѣйшій, безбрежный субъективизмъ, притомъ субъективизмъ въ обоихъ значеніяхъ этого слова. Согласно ей содержаніе религіи субъективно, во первыхъ, въ томъ смыслѣ, что оно не имѣетъ общезначимаго характера; каждый имѣетъ свои собственныя, индивидуальныя религіозныя переживанія; у каждаго своя собственная религія.

Но содержаніе религіознаго опыта субъективно и въ т мъ смыслѣ, что съ нимъ не связывается объективнаго значенія. Реальность объектовъ религіи здѣсь собственно ничѣмъ не выше реальности галлюцинацій или сновидѣній, различныхъ у разныхъ индивидовъ и не имѣвшихъ ничего соотвѣтствующаго имъ въ дѣйствительности. Правда, религіозной иллюзіи въ отличіе отъ другихъ иллюзій

приписывается огромная, исключительная цѣнность для переживающаго ее, но эта высокая субъективная расцѣнка религіозныхъ переживаній далеко не покрываетъ потери ими объективнаго значенія.

И не только не покрываетъ, но она должна—при отрицаніи объективнаго характера за религіознымъ опытомъ—неизбѣжно падать въ своемъ значеніи. Для валорныхъ сужденій совсѣмъ не такъ безразлично ихъ отношеніе къ экзистенціальнымъ сужденіямъ, какъ это изображаютъ теоретики философіи цѣнностей. Чтобъ высказать свое одобреніе или неодобреніе по поводу какой нибудь вещи, надо прежде всего имѣть на лицо эту вещь. Валорное сужденіе всегда держится на экзистенціальномъ, какъ цвѣтокъ на стеблѣ; если подсѣчь стебель, цвѣтокъ неизбѣжно долженъ упасть.

Поясняя различіе между экзистенціальными и валорными сужденіями, Джемсъ иллюстрируетъ это на примѣрѣ значенія для насъ Библіи. По его мнѣнію цѣнность Библіи, какъ руководства къ истинной жизни, не зависитъ отъ отвѣта на историческій вопросъ о происхожденіи и составленіи книгъ священнаго Писанія.—Въ дѣйствительности этотъ примѣръ доказываетъ какъ разъ обратное тому, что имѣлъ въ виду Джемсъ. Съ измѣненіемъ экзистенціальнаго характера Библіи измѣнился и характеръ связанной съ ней оцѣнки. Библія, какъ продуктъ человѣческаго творчества, можетъ сохранять свою эстетическую и этическую цѣнность для насъ, но это значеніе совсѣмъ не то, какое приписываютъ ей вѣрующіе въ богодухновенность ея составителей люди.

То же самое можно сказать и о другихъ фактахъ религіозной жизни. Нельзя идти неопредѣленно долго противъ требованій логики; въ концѣ концовъ долженъ оказаться правымъ разумъ. Примѣръ съ поэтическимъ творчествомъ, сохраняющимъ ирраціональное во всей его неприкосновенности, ничего не доказываетъ. Въ основѣ поэзіи—какой бы возвышенной и глубокой она ни была—лежитъ въ сущности игра. Въ игрѣ я произвольно связываю съ опредѣленными объектами новое условное значеніе, котораго они сами по себѣ не имѣютъ. Игра—

это царство квазиреальнаго, какъ будто существующаго. Поэтическое настроеніе (поэтическій вымыселъ), одухотворяющее, напримѣръ, природу, отнюдь не претендуетъ на истинное выраженіе реальности. Оно никогда не забываетъ, что исповѣдуемый имъ панпсихизмъ есть пантеизмъ лишь на часъ, лишь игра. Какъ только пантеистическая игра окончена, все приходитъ въ прежнее состояніе.

Религіозное чувство не можетъ довольствоваться такой условной реальностью. Далекое отъ того, чтобъ быть игрой, оно представляетъ собой, наоборотъ, образчикъ самого серьезнаго отношенія къ бытію. Оно можетъ только заблуждаться, но не притворяться. Хорошо выразилъ существующее здѣсь отношеніе Фейербахъ, когда замѣтилъ, что «иллюзія до тѣхъ поръ лишь прекрасна, пока она принимается не за иллюзію, а за истину»: реллигіозная иллюзія только до тѣхъ поръ сохраняетъ свое значеніе, пока она признается вѣрующимъ за настоящую реальность, и даже за глубочайшую реальность. Поэтому вопросъ объ объективной реальности, о томъ, насколько адэкватно религіозное чувство выражаетъ эту реальность, имѣетъ для него первостепенное значеніе. Въ отвѣтѣ на этотъ вопросъ заключается и отвѣтъ на вопросъ: быть или не быть религіи. И вполнѣ правъ Пфлейдереръ, когда, разбирая эти попытки примиренія науки съ религіей—удачно называемыя имъ компромиссомъ на почвѣ взаимнаго игнорированія,—онъ замѣчаетъ: «Развѣ религіозныя чувства смогутъ сохранить свою цѣнность, когда предметъ, къ которому они относятся, будетъ признанъ субъективной иллюзіей? Въ дѣйствительности нельзя сомнѣваться, что съ религіей тогда будетъ покончено, религіозныя чувства и опыты прекратятся, разъ будетъ у нихъ отнята ихъ почва—истина идеи о Богѣ,—и они повиснутъ въ воздухѣ» («Religion u. Religionen» с. 45).

На разбираемый здѣсь вопросъ даетъ своеобразный отвѣтъ очень распространенное теперь на Западѣ философское теченіе, одной изъ главныхъ задачъ котораго является оправданіе религіозной вѣры. Я имѣю въ виду

прагматизмъ. Религія для него, если угодно, «субъективная иллюзія». Но дѣло въ томъ, что подобной же «субъективной иллюзіей» онъ признаетъ и научную истину. Прагматизмъ стираетъ грань между наукой и религіей не тѣмъ, что онъ—какъ хотѣлъ бы, напримѣръ, тотъ же Пфлейдереръ—религію поднимаетъ до степени научнаго знанія, а тѣмъ, что онъ, наоборотъ, науку опускаетъ до уровня вѣры. «Наука и религія, одинаково «служатъ» намъ говоритъ одинъ изъ вождей новаго ученія, «гуманистъ» Шиллеръ, «если судить по матерьяльнымъ результатамъ въ одномъ случаѣ и по духовнымъ результатамъ въ другомъ».

Вся эта теорія покоится на огромномъ экивокѣ. Чернаго нельзя сдѣлать бѣлымъ, и прагматизмъ никогда не сможетъ убѣдить насъ, что «безличная», какъ выражается Бутру, систематизація науки то же самое, что и субъективная систематизація религіи [1]).

Но это только одна сторона дѣла. Не надо забывать и слѣдующаго. Если психологическое ядро религіи лежитъ не въ интеллектуальной области, а въ эмоціональной, то во всякомъ случаѣ религія фактъ не индивидуально-психологическій, а коллективно-психологическій. Описанное Шлейермахеромъ дѣйствіе Бога въ людяхъ, совершающееся черезъ посредство дѣйствія міра на людей, есть на самомъ дѣлѣ воздѣйствіе міра на человѣка черезъ посредство окружающей его соціальной группы. Религія, понимаемая какъ чувство связи, соединяетъ не просто одинокую личность съ міромъ, универсумомъ, а прежде всего личность съ коллективностью и черезъ нее уже съ космическимъ цѣлымъ. Отрывать религіозную вѣру отъ ея соціально-психологической основы и видѣть въ ней субъективнѣйшую форму міроощущенія просто заблужденіе. Между религіей и наукой есть общаго именно то, что религіозное чувство, какъ и научная истина, имѣетъ естественную тенденцію къ распространенію, стремится стать общезначимой. Духъ прозелитизма лежитъ въ самомъ существѣ религіи, какъ интенсивнѣйшаго коллек-

---

[1]) О прагматизмѣ я высказался подробно въ статьѣ, служащей приложеніемъ къ переводу книги Джемса «Прагматизмъ»...

тивнаго чувства. Вполнѣ индивидуальное, отъединенное, не интересующееся тѣмъ, что дѣлается у другихъ, религіозное чувство почти немыслимо. Этимъ оно существенно отличается опять-таки отъ поэтическаго настроенія, довольно безразличнаго и равнодушнаго къ вопросу о кругѣ своего дѣйствія. Прозелитизмъ чуждъ поэзіи, и это понятно, ибо она есть царство полнаго субъективизма и произвола. Поэтическое настроеніе не знаетъ постоянства: небо, которое поэтъ только что называлъ звѣздной книгой, черезъ минуту можетъ рисоваться его воображенію, какъ усыпанный алмазами шатеръ Всевышняго. Религіозному чувству такіе скачки неизвѣстны: вѣра есть прежде всего вѣрность самому себѣ, и она не допускаетъ субъективнаго произвола, капризной игры воображенія. Религіозное чувство серьезно, а серьезность исключаетъ безконтрольный индивидуализмъ, ищетъ, наоборотъ, опоры въ мнѣніи коллективности, аппелируетъ къ ней.

Религія апеллируетъ къ коллективности и исходитъ отъ нея. Этого никогда не слѣдуетъ забывать. «Наша вѣра есть вѣра въ чью-нибудь вѣру». Это замѣчаніе, сдѣланное Джемсомъ [1]) для указанія на инстинктивный, мало сознательный характеръ большинства нашихъ мнѣній, лучше всего приложимо къ религіозной вѣрѣ. Одного угольщика спросили, во что онъ вѣруетъ. «Я вѣрую въ то, во что вѣруетъ святая католическая церковь», отвѣтилъ онъ вполнѣ въ духѣ джемсовской характеристики. Всякая религіозная вѣра сводится въ концѣ концовъ къ такой вѣрѣ угольщика. Ирраціональный характеръ религіи—это не ирраціональность индивидуальнаго, неповторяющагося отношенія къ міру,—это ирраціональность прежде всего коллективнаго чувства, ирраціональность авторитета.

Санкціи и запреты, связанные въ положительныхъ (установленныхъ) религіяхъ съ различными вѣроученіями, санкціи, въ которыхъ матеріализуется коллективный духъ—это не случайныя, побочныя явленія религіи. Такъ же мало случайны религіозная символика, духъ

---

1) См. «Воля къ вѣрѣ» и пр., с. 20.

традиціонализма, различныя формы церковной организаціи. Все это неизбѣжные корреляты религіи, понимаемой, какъ соціологическій фактъ, а не какъ индивидуальное настроеніе. Религіозный духъ, какъ и всякій духъ, нуждается въ тѣлесномъ носителѣ, въ соотвѣтствующей матеріальной организаціи. Въ стадіи исключиительно религіозныхъ настроеній онъ не можетъ оставаться. Или, разрѣжаясь и дефетишизируясь, онъ переходитъ въ «точку зрѣнія идеала», какъ выражался Ланге, въ «поэзію жизни», какъ выражается Геффдингъ—и самъ Геффдингъ уже сомнѣвается въ приложимости здѣсь слова «религія» (с. 251)—или, сгущаясь, онъ начинаетъ отлагать вокругъ себя твердую скорлупу изъ символовъ, догматовъ, ритуала. «Поэзія колоколовъ», сказалъ, кажется, Шатобріанъ, «аргументъ, болѣе убѣдительный, чѣмъ силлогизмъ». Этотъ афоризмъ былъ направленъ противъ раціонализма, въ защиту религіи чувства. Но онъ же ясно показываетъ, что въ религіи невозможно ограничиться однимъ только чувствомъ. Валорное сужденіе здѣсь, какъ и повсюду, прикрѣплено къ экзистенціальному. Поэзія колоколовъ предполагаетъ наличность колоколовъ, которые, въ свою очередь, предполагаютъ существованіе церквей, а затѣмъ клира, могущественной духовной іерархіи, религіозной традиціи и т. д.: религіозный духъ такимъ образомъ, оказывается, заключенъ въ крѣпкую и надежную тѣлесную оболочку. И оно неизбѣжно должно быть такъ. Личной религіи—въ противоположность установленной—не можетъ быть, какъ постояннаго явленія, какъ длительнаго состоянія равновѣсія. Личная религія—это переходная стадія, или въ сторону обмірщенія религіозныхъ чувствъ, или въ сторону новой матеріализаціи, новаго церковнаго воплощенія. Выдвигаемый Геффдингомъ и заимствованный имъ у протестантизма «принципъ личности», долженствующій оправдывать индивидуальныя различія въ религіозной области, это антирелигіозный, разлагающій всякую религіозность, принципъ.

Субъективизмъ, которымъ хотятъ подпереть религію современные, научно и философски образованные, защитники ея, можетъ временно давать благопріятные резуль-

таты, но въ концѣ концовъ онъ обращается противъ религіи и пожираетъ ее. Сознаніе связанной съ этимъ трудности и опасности не чуждо, разумѣется, этимъ теоретикамъ, и они такъ или иначе пытаются выбраться изъ трясины субъективизма. Такъ Бутру, опредѣляющій религію, какъ индивидуальную систематизацію вещей, въ согласіи индивидовъ, въ гармоніи ихъ систематизацій, видитъ открытый для религіи путь къ универсальности, вселенскости. Опредѣляя ближе религію, онъ въ дальнѣйшемъ оставляетъ за ней и нѣкоторую догматику, и нѣкоторую символику, и ритуалъ, и даже мистицизмъ. «Религія желаетъ единенія всѣхъ сознаній, значитъ всѣхъ людей; она стремится осуществить между ними связь любви, какъ бы опору, какъ бы принципъ матеріальной связи. Въ этомъ смыслѣ она бережно сохранитъ обряды, которые, перейдя черезъ столько вѣковъ и народовъ, являются несравненными символами вѣчности и безграничности человѣческой семьи. Она ихъ сохранитъ, вливая въ нихъ все болѣе глубокое, все болѣе универсальное, все болѣе духовное содержаніе» (с. 390). Такимъ образомъ возвѣщенный въ началѣ религіозный субъективизмъ подъ конецъ подчиняется традиціи.

И это неизбѣжно: на субъективизмѣ нельзя возводить прочныхъ религіозныхъ построеній. Религія и теперь—какъ и всегда—можетъ основываться только на ирраціонально-коллективномъ началѣ, на принципѣ авторитета, на принципѣ сліянія и подчиненіи личности традиціонной, «соборной» организаціи.

Другой вопросъ, насколько примиримъ этотъ религіозный ирраціонализмъ съ неуклонно продолжающимся ростомъ позитивнаго міровоззрѣнія. Но объ этомъ вопросѣ, какъ и вообще о судьбахъ религіи, я говорю подробнѣе въ слѣдующемъ очеркѣ этого сборника.

ОЧЕРКЪ ТРЕТІЙ.

1.

Русская жизнь европеизируется. Процессъ европеизаціи происходитъ въ однѣхъ областяхъ жизни быстрѣе, въ другихъ—медленнѣе, въ третьихъ какъ будто совсѣмъ пріостановился, но онъ все таки неуклонно совершается, видоизмѣняя мало по малу традиціонный обликъ нашего общества. Особенно наглядной и безспорной является трансформація въ сферѣ идеологическихъ отношеній. На нашихъ глазахъ завершается великій періодъ русской исторіи, тянувшійся весь прошлый вѣкъ, періодъ, который можно назвать эпохой идейнаго господства безсословной интеллигенціи. Какъ ни разнообразны были въ различные моменты цѣли, ставимыя себѣ передовой частью нашего общества, какъ ни несхожи выражавшія ихъ литературныя и философскія теченія, изъ какихъ бы общественныхъ слоевъ ни набирались борцы за прогрессивные идеалы,—но во всѣхъ этихъ преемственно смѣнявшихъ другъ друга направленіяхъ было нѣчто общее, нѣчто, связывавшее ихъ въ одно цѣлое. Всѣ они происходили внутри общества съ слабо развитыми классовыми антагонизмами, всѣ они—за исключеніемъ марксизма—вертѣлись около интересовъ «народа», т. е. въ концѣ концовъ недифференцированнаго трудового крестьянства, всѣ они, наконецъ, были дѣломъ «интеллигенціи» въ старинномъ неопредѣленномъ, но всякому понятномъ, смыслѣ этого слова.

Судьба дала намъ такую долгую историческую молодость, какъ, кажется, никакому другому народу. Это

имѣло и свою обратную сторону, оплачиваясь слишкомъ дорогой цѣной нашей всеобщей отсталости. Но интеллигенціи на это не приходилось жаловаться; въ этой атмосферѣ полуазіатской культуры выросли ея подвиги героизма и самоотверженія. У насъ достигла своей наиболѣе рѣзкой формы своеобразная антиномія между соціальной некультурностью народа и духовной красотой интеллигенціи, для которой первая служила одновременно и питательной средой и объектомъ воздѣйствія. Работая для народа, интеллигенція безсознательно трудилась надъ собственнымъ самоупраздненіемъ,—и теперь мы присутствуемъ при послѣднемъ актѣ, при заключительныхъ сценахъ этой вѣковой драмы. Безсословная интеллигенція умираетъ — и вмѣстѣ съ ней отходитъ въ область прошлаго созданная ею идеологія.

Героическій періодъ нашей литературы закончился. Настроеніе народолюбія, одушевлявшее ее на протяженіи цѣлаго столѣтія и сдѣлавшее изъ нея нѣчто единственное, исключительное, въ ряду другихъ литературъ, исчезло, уступивъ мѣсто множеству различныхъ настроеній. Единая нѣкогда тема литературы разбилась на множество осколковъ, множество темъ, равно важныхъ, одинаково цѣнныхъ, не имѣющихъ общаго центра тяготѣнія.

Но измѣнилась не только тема литературы, не только ея содержаніе. Рѣзко измѣняется и внѣшность ея. Иными становятся формы выраженія, инымъ—языкъ, и, главное, само отношеніе къ слову. Литература страшно мельчаетъ и мелѣетъ, быстро превращаясь въ изящную словесность—belles lettres—беллетристику. Все больше стирается межа, отдѣляющая художественную красоту отъ антихудожественной красивости, литература все больше расплывается въ литературщинѣ. Несвязанная больше единой великой идеей, она неизбѣжно изъ большого искусства превращается въ малое, и на утонченіи и уточненіи формы думаетъ наверстать то, что потеряла на содержаніи. Функція формируетъ органъ. Великая идея находитъ себѣ и адэкватное, великое выраженіе. Эта адэкватность между формою и содержаніемъ, между словомъ и мыслью, была характерна для нашего прошлаго. Теперь гармонія на-

рушена. Все вниманіе перенесено на технику, на внѣшность, на словесную оболочку мысли. И, если девизомъ нашей прежней литературы могли служить стихи поэта:

«чтобъ словамъ было тѣсно,
а мыслямъ просторно»,

то въ настоящее время отношеніе самымъ антиэстетическимъ и нераціональнымъ образомъ измѣнилось: мыслямъ стало тѣсно, но зато для словъ открытъ безбрежный просторъ. Слово теперь стало необычайно дешево, и обращеніе съ нимъ самое безцеремонное. Языкъ ломаютъ на всѣ лады, надъ нимъ продѣлываютъ разнообразнѣйшіе эксперименты, съ нимъ пробуютъ самыя причудливыя комбинаціи. Конечно, такъ развивается литературная рѣчь, такъ конституируется новый литературный языкъ. Къ несчастію, это современное конституированіе языка напоминаетъ подчасъ проституированіе его. Мы пережили эпидемію порнографическаго блудословія, но намъ врядъ ли удастся изжить такъ легко болѣе опасную заразу литературнаго словоблудія.

Въ прошломъ у насъ была единственная въ своемъ родѣ идеологія. Вмѣсто нея мы вырабатываемъ себѣ теперь богатую фразеологію. Слово завладѣло всѣми помыслами, подчинило себѣ все, проникло всюду — даже въ область такихъ интимныхъ переживаній, какъ религіозныя. Россіи—и нашей эпохѣ въ частности—суждено было явить міру особую разновидность религіознаго опыта, разновидность, неизвѣстную западно-европейскимъ изслѣдователямъ,—именно словесный мистицизмъ, мистицизмъ бумаги, типографской краски. Всѣ худшія черты нашей эпохи литературщины сказались особенно ярко, можетъ быть, здѣсь. Точно проказа, религіозная фраза раскинулась по тѣлу нашей литературы: еще совсѣмъ недавно чуть ли не каждую недѣлю на столбцахъ передовыхъ газетъ, чуть ли не каждый мѣсяцъ на страницахъ либеральныхъ журналовъ, на засѣданіяхъ религіозно-философскаго общества,— повсюду она васъ окружала и обматывала, эта липкая, какъ паутина, утомительная и нудная религіозная фраза. На читателя надвинулся какой то потопъ

словъ, безконечная логомахія, все растущая пустыня чистой словесности. Пустыня, не лишенная своихъ миражей для разбитыхъ безвременьемъ душъ: на краю горизонта появляются зеленѣющіе оазисы, сверкаетъ студеный ручей, зоветъ къ себѣ цвѣтущая растительность; жадно устремляется изнывающій отъ зноя путникъ къ обѣщающему отдыхъ уголку—и схватываетъ все ту же звонкую фразу, видитъ вокругъ себя лишь одно все поглотившее слово.

Мѣсто идеологіи теперь заняла фразеологія. Вотъ, напримѣръ, крупнѣйшій изъ нашихъ религіозныхъ искателей—г. Д. Мережковскій. Le style c'est l'homme. О провозвѣстникѣ Евангелія Духа приходится сказать наоборотъ. Этотъ человѣкъ—стиль, ходячій тропъ, живая инкарнація духа литературщины. Риторъ до мозга костей, онъ повсюду вноситъ съ собой пріемы риторскаго искусства. Святая плоть—безплотная святость, бездна наверху—бездна на низу, человѣкобогъ—богочеловѣкъ, и опять святая плоть, и еще разъ бездна наверху—такъ безконечными комбинаціями изъ антитезъ и священныхъ текстовъ онъ наполняетъ томы за томами. Двѣ-три мысли,—и то неоригинальныя, ибо ученіе о третьемъ завѣтѣ, объ освященіи плоти и пр. это старая—старая концепція различныхъ христіанскихъ сектъ [1]) — пускаются въ безконечный словооборотъ, облекаются безчисленными цитатными инкрустаціями. «Императоръ цитатъ», назвалъ его какъ-то довольно остроумно г. Минскій. Но такъ же и рабъ слова, весь во власти игры словъ, часто даже игры звуковъ.

Наша эпоха достаточно запомнится тѣмъ, что ея мораль революціонизировалъ Санинъ, а на степень религіознаго реформатора и пророка ею чуть было не вознесенъ былъ Д. Мережковскій.

Риторъ и словесникъ во главѣ религіознаго движенія — таковъ одинъ изъ парадоксальныхъ результатовъ нашего нелѣпаго безвременья. Словесникъ, насквозь холодный, не смотря на большую внѣшнюю впечатлительность и

---

[1]) См. хотя бы у Henri Delacroix. „Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle“.

нервность. У Успенскаго въ одномъ разсказѣ себялюбивая интеллигенція 80-хъ годовъ сравнивается съ теяячьимъ студнемъ, который начинаетъ колыхаться отъ малѣйшаго скрипа половицы и въ то же время холоденъ, какъ ледъ. Когда думаешь о литературно-общественной дѣятельности г. Мережковскаго, то невольно вспоминается этотъ телячій студень: г. Мержковскій тоже дрожитъ отъ всего, онъ реагируетъ на все—не даромъ же, по увѣреніямъ автора «Грядущаго Хама», онъ идетъ изъ глубинъ всемірной культуры—онъ реагируетъ на Эсхила, реагируетъ на Юліана Отступника, «дрожитъ» на Леонардо-да-Винчи, на Ницше, на Достоевскаго, на русскую революцію, на сборникъ «Вѣхи»—и все таки ясно, какъ день ясно, что, онъ внутренно холоденъ, ледъ-льдомъ. Читая г. Мережковскаго, почти никогда не чувствуешь себя сердечно задѣтымъ, взволнованнымъ, захваченнымъ: занимаетъ и интересуетъ на первыхъ порахъ игра словами, плѣняетъ иногда блескъ яркой антитезы, но это скоро утомляетъ, и посреди всего этого словеснаго сѣвернаго сіянія и великолѣпія читатель начинаетъ скоро замерзать. Его самые настойчивые призывы не убѣждаютъ, его самыя, повидимому, страстныя тирады не трогаютъ. Ловко сказано—да; искуссно скомпановано—да. Но и только,

Это можно сказать и о всѣхъ почти другихъ религіозныхъ искателяхъ, въ такихъ благозвучныхъ и мѣрныхъ періодахъ раскрывающихъ передъ читателемъ свои исканія. Въ статьяхъ и книгахъ Д. Мережковскаго черты бумажнаго мистицизма выражены только особенно ярко и выпукло. Онъ только сильнѣе другихъ нажимаетъ педаль эмфатической фразеологіи. Но въ большей или меньшей степени это является удѣломъ и другихъ ревнителей новаго религіознаго сознанія. Отъ всѣхъ нихъ несетъ растлѣвающимъ духомъ литературщины. Все это риторы, беллетристы отъ мистики, Нарциссы богословесности, зачарованные красотой своей собственной религіозной фразы.

Когда гг. мистикамъ указываютъ на словесный характеръ ихъ исканій, они начинаютъ вдругъ наивничать.

Но вѣдь и ваши писанія, возражаетъ, напримѣръ, г. Бердяевъ, «такая же литература, какъ и всѣхъ насъ грѣшныхъ, быть можетъ только недостаточно литературная литература. Слово литература я не въ видѣ ругательства употребляю, я даже хотѣлъ бы протестовать противъ моднаго поношенія и оплеванія литературы, хотѣлъ бы какъ можно громче сказать, что мысль и писательство есть дѣло, что литература имѣетъ великое назначеніе и великій смыслъ, что писатель долженъ больше себя уважать» (см. статью о «Литерат. Распадѣ» въ Москов. Еженедѣльникѣ»).

Я очень радъ за «грѣшнаго» г. Бердяева, религіозныя горести котораго смягчаются, можетъ быть, нѣсколько сознаніемъ достаточной литературности его произведеній. Но онъ все таки плохо разсуждаетъ. Писательство— т. е. слово—есть дѣло. Разумѣется, разумѣется. Но не всегда все таки, замѣчу я благородному защитнику литературы. Словомъ же нерѣдко маскируется и величайшее бездѣліе. Въ трехчленѣ мысль, слово и дѣло, выражающемъ нормальное теченіе человѣческаго творчества, нерѣдко средній членъ получаетъ несоразмѣрно огромное значеніе за счетъ обоихъ крайнихъ членовъ. Какъ дисгармонія межъ мыслью и словомъ, такъ и диспропорція между словомъ и дѣломъ, вызываютъ гипертрофію словесности, порождаютъ фразу, риторство, «стилизацію». Бердяевъ поучаетъ меня, что искренностью всегда называли не соотвѣтствіе межъ словомъ и дѣломъ, какъ думаю я, а соотвѣтствіе межъ мыслью и словомъ. Я охотно принимаю во вниманіе указаніе г. Бердяева, и на основаніи его рѣшаюсь утверждать, что наши мистики неискренни въ обоихъ смыслахъ—и въ смыслѣ расхожденія слова и дѣла и въ смыслѣ несоотвѣтствія межъ чувствомъ и словомъ. Имѣя религіозности на золотникъ, они подымаютъ религіознаго шума на пуды, неумолчно стуча въ словесные барабаны и фанфары, треща трещотками. Религіозными исканіями занимаются на Западѣ такіе мыслители, какъ Джемсъ, Геффдингъ, Эйкенъ и пр.; изъ нихъ Джемсъ къ тому же превосходный, первоклассный стилистъ. Можно радикально

расходиться съ ихъ взглядами, но никому и въ голову не придетъ заподозрить ихъ въ религіозной фразѣ. И по той простой причинѣ, что нѣтъ у нихъ этой фразы, что ихъ исканія всего менѣе религіозная мелодекламація. Наши же мистики походя — въ воскресномъ фельетонѣ газеты, въ случайномъ литературномъ рефератѣ—рѣшаютъ самыя страшныя—непремѣнно «страшныя»—и головокружительныя проблемы: тутъ и апокалиптическія пророчества, и преображеніе плоти, и конецъ міра, и ѳеодицея, и неизбѣжный Карамазовскій ребеночекъ—все вопросы, такъ сказать, первыхъ четырехъ ранговъ.

Господа богоискатели не догадываются, повидимому, о той простой истинѣ, что не въ бурѣ словъ, не въ грохотѣ звучныхъ фразъ, долженъ заключаться тотъ мистическій опытъ, о которомъ они такъ охотно распространяются. Но это, все-таки такъ. Словесный ражъ совсѣмъ еще не есть религіозный жаръ. И, когда на собраніяхъ религіозно-философскаго общества г. Мережковскій произносилъ своимъ самымъ трагическимъ тономъ: «стра-а-ашно!» или г. Бердяевъ въ красиво отточенныхъ фразахъ изображалъ рискъ и опасность, связанныя съ вѣрой, то слушатели ихъ не чувствовали никакого страха, не испытывали рѣшительно никакой жути. Еще Гейне давно замѣтилъ, что «вырѣзанный на мѣди навозъ не воняетъ, и черезъ вырѣзанное на мѣди болото легко перейти въ бродъ глазами». Это можно сказать и о нашихъ мистикахъ: имъ вѣдь тоже собственно приходится глазами переходить черезъ нарисованныя ими же красивыя пропасти—занятіе, способное доставить только большое эстетическое наслажденіе, но безусловно безопасное...

Говоря о чудовищной гипертрофіи словесности въ писаніяхъ неомистиковъ, я не желалъ бы быть понятымъ въ томъ смыслѣ, что не признаю за ними никакой религіозности, что окончательно сомнѣваюсь въ подлинности ихъ исканій, ихъ мятущихся настроеній. Такое сомнѣніе было бы просто психологически несообразно. Человѣкъ не можетъ съ такимъ упорствомъ, такъ настойчиво и долго говорить все на одну тему одного только эффекта

ради. Въ ихъ словесности есть своя система, свой уклонъ, своя idée fixe, свое скрытое за фразой и полузадушенное ею настроеніе. Такое текущее по одному неизмѣнному уклону слово не можетъ быть только словомъ. Вѣдь даже въ худшей литературщинѣ есть всегда кусокъ отъ литературы, даже въ самомъ неумѣренномъ бахвальствѣ скрывается частица правды. И вдохновенно говорящій о 35.000 курьерахъ Иванъ Александровичъ не простой лжецъ, и Нюма Руместанъ, возбуждающійся отъ звона собственныхъ фразъ — не шарлатанъ, и расписывающій свои приключенія въ странѣ львовъ Тартаренъ—не обманщикъ. Это люди, пьянѣющіе отъ словъ, хмелѣющіе отъ собственной рѣчи.

Но вѣдь 35.000 курьеровъ все таки не скакали за Иваномъ Александровичемъ, а былъ у него только душа Тряпичкинъ,—и въ окнѣ у героя Додэ росъ не баобабъ, а стоялъ горшокъ съ резедой. Я готовъ признать горшокъ съ резедой,—что же касается мистическаго баобаба, то думаю, что это отъ лукаваго, это отъ словесности. Я охотно вѣрю, что г. Мережковскій (и прочіе мистики) страшно, до смерти, боятся смерти, что они страдаютъ отъ чувства своей соціальной обособленности, оторванности, неприткнутости, и поэтому въ религіи ищутъ себѣ утѣшенія и успокоенія — но я думаю, что они еще гораздо больше любятъ поговорить, и красиво поговорить, обо всѣхъ этихъ своихъ ужасахъ и печаляхъ. Не отъ избытка сердца, а отъ недостатка его, глаголятъ такъ много ихъ уста.

2.

Шумный успѣхъ мистическаго фразерства складывается въ основѣ своей изъ двухъ явленій различнаго порядка: во-первыхъ въ широкихъ кругахъ интеллигенціи зародился вкусъ къ фразѣ вообще, появился культъ слова, какъ таковаго, а во-вторыхъ зародился вкусъ къ мистическому, къ религіозному. Я говорилъ выше о людяхъ, пьянѣющихъ отъ словъ. Но подобно этому есть цѣлыя народности, цѣлыя эпохи, подверженныя сло-

весному хмѣлю. Такую эпоху переживаемъ и мы теперь. Переходъ къ новымъ идеологическимъ формамъ вызвалъ у насъ почти оргiйный культъ фразы, какiя-то неистовства литературщины, настоящую словесную хлыстовщину. Въ то же время у нашей атеистической, матерiалистической, позитивистической интеллигенцiи какъ бы появился особый органъ религiозности. Отъ позитивизма рѣзко отвернулись, отвернулись не потому, что онъ потерпѣлъ банкротство, что онъ оказался неправымъ передъ судомъ современнаго знанiя—такъ высказываются иногда наши мистики, имѣющiе довольно смутное представленiе о движенiи западно-европейской мысли—а потому, что онъ опостылѣлъ, прiѣлся, пересталъ удовлетворять запросы личности. Для значительной части интеллигенцiи позитивизмъ обезсолился, сталъ вдругъ прѣснымъ, безвкуснымъ. Позитивное мiросозерцанiе не вдохновляетъ современнаго интеллигента, не грѣетъ его, не охватываетъ его цѣликомъ. Оно задѣваетъ его только поверхностно, оно стало чѣмъ-то исключительно головнымъ, разсудочнымъ, узкимъ, геометрически правильнымъ, яснымъ, — оскорбительно-яснымъ, какъ выразился Ницше про Милля. Позитивизмъ представляютъ себѣ въ образѣ какой-то колоссальной таблицы умноженiя, закрывающей всякiя перспективы, не дающей простора и выбора человѣческому творчеству, и противъ этой принудительной и унизительной таблицы поднимаютъ мистическiй бунтъ. Душно, тѣсно, сдавлено—такимъ кажется мiръ позитивизма. Все взвѣшено, все измѣрено, предопредѣлено, все извѣстно, архи-извѣстно. Лучше полная неизвѣстность, чѣмъ такая полная извѣстность! Лучше весь азартъ и рискъ вѣры, несущей съ собой неожиданности, но несущей и обѣтованiя, чѣмъ заранѣе готовый, роковой и неизмѣнный отвѣтъ знанiя!

Каковы бы ни были причины этой жажды неизвѣстнаго, таинственнаго, иррацiональнаго, охватившей извѣстные круги интеллигенцiи—а я думаю, что этого явленiя нельзя объяснить цѣликомъ дѣйствiемъ реакцiи и что здѣсь принимаютъ участiе также факторы болѣе универсальнаго и длительнаго характера—это не измѣняетъ

самого факта наличности ея. Религіозныя исканія проникли всюду, захвативъ даже самые радикальные элементы общества. И именно въ радикальной средѣ особенно замѣтенъ этотъ прогрессъ религіи на счетъ ея былой религіи прогресса.

Религіозная проблема стала такимъ образомъ на очереди дня. Видные марксистскіе литераторы пытались выяснить отношеніе марксизма къ этимъ новымъ вѣяніямъ. Какъ и по всѣмъ почти другимъ, волнующимъ теперь марксистскую мысль, вопросамъ намѣтились два или даже болѣе теченія. На одной сторонѣ находятся тѣ, для которыхъ проблема религіи собственно давно ужъ порѣшена, которые не видятъ возможности какой-нибудь новой постановки ея и новыхъ методовъ рѣшенія. Новое здѣсь это лишь хорошо забытое старое. Нужно опять напомнить это старое, разъяснить забытыя слова, и не поддаваться въ годину безвременья интеллектуальному малодушію: безвременье пройдетъ, психика распада смѣнится новымъ бодрымъ настроеніемъ, а до той эпохи надо донести цѣлыми и нетронутыми старыя испытанныя теоріи, старые, выдержавшіе не одинъ натискъ, лозунги.

Въ противоположность этому другое теченіе считаетъ недостаточнымъ одно традиціонное отрицательное отношеніе къ религіи. Въ томъ сложномъ идеологическомъ комплексѣ, который называется религіей, оно считаетъ возможнымъ выдѣлить очень цѣнное жизненное ядро—составляющее самую суть религіи—ядро, которое не слѣдуетъ отбрасывать изъ-за обволакивающей его толстой скорлупы обрядовой и догматической формалистики. Понимаемая въ этомъ своемъ внутреннемъ смыслѣ, религія не есть нѣчто непріемлемое для соціализма, а, наоборотъ, можетъ входить составной частью въ общее соціалистическое міросозерцаніе.

Разсмотримъ обѣ эти точки зрѣнія и ихъ аргументацію.

Начнемъ съ представителя перваго направленія, Плеханова, посвятившаго въ прошломъ году «Такъ называемымъ религіознымъ исканіямъ» рядъ статей (см. «Современный Міръ» за 1909 г., сентябрь, октябрь и декабрь).

«Такъ называемыя» исканія,—этотъ иронический заголовокъ довольно плохо вяжется однако съ тревогой, вызываемой въ Плехановѣ новымъ явленіемъ. «Теперь наступила такая пора», пишетъ онъ, «когда невнимательное отношеніе къ религіознымъ вопросамъ можетъ повести за собою весьма печальныя послѣдствія. О религіи нужно теперь думать и говорить очень серьезно» («Совр. Міръ», сент., с. 183).

Одно изъ двухъ: либо передъ нами надуманный, дутый интересъ къ религіознымъ вопросамъ—и тогда опасенія Плеханова неосновательны; либо его безпокойство имѣетъ почву — и тогда приходится ужъ говорить не о «такъ называемыхъ» исканіяхъ, а о какомъ-то назрѣвающемъ значительномъ переломѣ въ настроеніи интеллигенціи. Выборъ здѣсь недвусмысленно дается приглашеніемъ Плеханова серьезно задуматься надъ религіею. Такимъ образомъ задорный заголовокъ остается самъ по себѣ, а попытка разобраться въ религіозной проблемѣ— сама по себѣ. Посмотримъ же, насколько серьезна эта попытка—серьезна не въ субъективномъ смыслѣ, не по намѣреніямъ ея автора—а по объективнымъ результатамъ его анализа.

Прежде всего, замѣчаетъ Плехановъ, надо составить себѣ правильное представленіе о томъ, что́ такое религія. Для этого, по его словамъ, нужно было бы изучить религію въ процессѣ ея развитія. Но за невозможностью сдѣлать это въ краткомъ очеркѣ, приходится ограничиться указаніемъ на самыя общія и характерныя черты процесса религіознаго развитія. Предварительно же самую религію «можно опредѣлить, какъ *болѣе или менѣе стройную систему представленій, настроеній и дѣйствій*. Представленія образуютъ *миѳологическій элементъ* религіи; настроенія относятся къ области *религіознаго чувства*, а дѣйствія—къ области *религіознаго поклоненія* или, какъ говорятъ иначе, *культа*» (ib.)

Нетрудно видѣть, что это собственно не опредѣленіе религіи, а лишь указаніе на то, что религія представляетъ собой своеобразную комбинацію своеобразныхъ же интеллектуальныхъ, эмоціональныхъ и волевыхъ элементовъ. Вся

трудность опредѣленія религіи заключается въ измѣнчивости и подвижности этихъ элементовъ, въ измѣнчивости самой комбинаціи ихъ, благодаря чему невозможно дать исчерпывающую, пригодную для всѣхъ временъ и народовъ, формулу религіи. Всякое опредѣленіе религіи неизбѣжно опускаетъ тотъ или иной моментъ ея, оказывается непригоднымъ для той или иной формы ея. Одни изслѣдователи особенно охотно подчеркиваютъ культовой, соціальный моментъ религіи; другіе—склонные къ психологическому анализу—выдвигаютъ на первый планъ эмоціональную сторону религіозной жизни; третьи напираютъ преимущественно на интеллектуальный факторъ. Къ этой третьей категоріи относится и Плехановъ. «Мы должны», пишетъ онъ, «прежде всего и больше всего остановиться на миѳологическомъ элементѣ религіи». И въ дальнѣйшемъ Плехановъ удѣляетъ такъ много вниманія этому миѳологическому элементу, что—какъ мы увидимъ ниже—совсѣмъ почти забываетъ о двухъ другихъ факторахъ религіи. Вся первая статья, служащая какъ бы введеніемъ къ критикѣ религіозныхъ исканій, представляетъ собой — довольно безсистемный, по правдѣ сказать — очеркъ развитія анимистическихъ и тотемистическихъ идей первобытнаго человѣка. Для нашей задачи важно указать лишь на результаты, къ которымъ приводитъ этотъ очеркъ.

«Свойственныя религіи представленія», резюмируетъ свои взгляды Плехановъ, «имѣютъ анимистическій характеръ и вызываются неумѣніемъ человѣка дать себѣ отчетъ въ явленіяхъ природы. Къ представленіямъ, происходящимъ изъ этого источника, присоединяются впослѣдствіи тѣ анимистическія представленія, съ помощью которыхъ олицетворяются и объясняются людьми ихъ отношенія между собою» (ib., с. 213). «Всякая попытка устранить изъ религіи элементъ анимизма (Плехановъ имѣетъ здѣсь въ виду Луначарскаго и другихъ «богостроителей») противорѣчитъ природѣ религіи и потому заранѣе осуждена на неудачу. Съ устраненіемъ изъ религіи анимистическаго элемента у насъ остается лишь нравственность въ широкомъ смыслѣ слова. Но нравственность—не религія.

Она возникаетъ раньше религіи и можетъ существовать безъ ея санкціи». «Соляная кислота есть соединеніе хлора съ водородомъ. Устраните водородъ—у васъ останется хлоръ, но уже не будетъ соляной кислоты. Устраните хлоръ—вы получите водородъ, но соляной кислоты у васъ опять не будетъ» (ib., с. 216).

Итакъ: анимизмъ — т. е. вѣра въ духовъ—есть необходимый элементъ религіи — таковъ основной тезисъ Плеханова. Высказавъ его, нашъ авторъ вспоминаетъ однако, что ему могутъ указать на буддизмъ, который многіе изслѣдователи считаютъ совершенно чуждымъ анимизма. Буддизмъ съ его 500 милліонами послѣдователей представляетъ, повидимому, уничтожающій аргументъ противъ анимистической концепціи религіи. Но на самомъ дѣлѣ, утверждаетъ Плехановъ, буддизмъ подтверждаетъ его взгляды. Онъ совсѣмъ не чуждъ анимистическихъ представленій. И въ доказательство онъ ссылается на легенды о Буддѣ, въ которыхъ значительную роль играютъ всякаго рода ангелы, духи, боги.

«Буддизмъ отнюдь не чуждъ анимизма. Онъ признаетъ существованіе «безчисленныхъ боговъ» и духовъ. Но въ этой религіи отношеніе людей къ богамъ и духамъ изображается совсѣмъ иначе, чѣмъ изображается оно, напримѣръ, въ христіанствѣ. И этимъ объясняется заблужденіе тѣхъ, которые считаютъ буддизмъ атеистической религіей» (окт., с. 166). Человѣкъ, достигшій архатства, по ученію Будды, выше Брамы. Но, замѣчаетъ Плехановъ, и знахарь у первобытныхъ народовъ, заставляющій съ помощью колдовства боговъ выполнять свою волю, въ нѣкоторомъ смыслѣ сильнѣе боговъ. Однако никто не считаетъ знахарей атеистами. Такъ же мало можно говорить и объ атеизмѣ буддистовъ. Можетъ быть самъ Готама и былъ атеистомъ, но его послѣдователи внесли въ его ученіе анимистическіе элементы, придавъ ему такимъ образомъ религіозный характеръ.

Искусственность всего этого разсужденія сразу бросается въ глаза. «Буддизмъ не чуждъ анимизма». Допустимъ. Но анимизмъ—согласно Плеханову же—это только одинъ изъ элементовъ религіи. Помимо анимистическихъ

представленій для образованія религіи нужны связанныя съ вѣрой въ духовъ эмоціи и дѣйствія. Сами по себѣ анимистическія идеи—это водородъ, который безъ хлора (т. е. безъ религіознаго чувства и поклоненія) не даетъ еще соляной кислоты—религіи. *Вѣра* въ духовъ можетъ быть не вѣрой въ религіозномъ смыслѣ, а составлять часть знанія — на нашъ взглядъ, мнимаго — извѣстной эпохи. Такъ Эпикуръ признавалъ существованіе боговъ, но это не мѣшало ему быть матеріалистомъ и невѣрующимъ, ибо его боги не имѣли никакого вліянія на ходъ судебъ человѣческихъ. Безсильные, безвластные надъ природой, боги, — боги, которые не въ состояніи помочь человѣку, обращеніе къ которымъ безполезно, не могутъ быть объектомъ религіознаго почитанія. Они могутъ быть предметомъ *ошибочнаго* научнаго знанія. Если бы въ буддизмѣ его эмоціональные и волевые элементы были органически связаны съ вѣрой въ боговъ, тогда Плехановъ былъ бы правъ. На самомъ же дѣлѣ религіозныя концепціи буддизма вращаются совсѣмъ къ другой сферѣ, не имѣя никакого отношенія къ духамъ и богамъ. Буддизмъ не потому атеистиченъ, что святой выше Брамы, а потому, что послѣдователи его вообще не обращаются къ богамъ съ просьбой о содѣйствіи, съ молитвой. Задача личнаго спасенія, которой занято ученіе Готамы, рѣшается помимо какого бы то ни было участія боговъ.

Это не значитъ, конечно, что буддизмъ въ той формѣ, въ какой его исповѣдуютъ сотни милліоновъ людей, представляетъ собой атеистическое ученіе въ чистомъ видѣ. Наоборотъ, религія Фо (китайскій буддизмъ) одна изъ самыхъ суевѣрныхъ формъ религіозной мысли. Такъ же низко стоитъ буддизмъ и въ другихъ странахъ. И буддизмъ и предшествовавшій ему въ Индіи джаинизмъ [1])— двѣ атеистическія по своей сущности религіи — распространившись въ широкихъ народныхъ массахъ, облеклись массой всякаго рода анимистическихъ вѣрованій.

Просвѣщенный буддистъ, которому бы указали на это, сошлется на невѣжество и примитивное мышленіе народныхъ массъ, принижающихъ и искажающихъ истин-

[1]) См. о немъ у Шантепи-де-ла-Соссэй „Исторія религій“.

ное ученіе. Но развѣ не то же самое, возразитъ онъ, происходитъ съ европейской наукой, когда она въ упрощенномъ, популяризованномъ видѣ доходитъ до народа? Афродита Всенародная не то, что́ Афродита Небесная. Это особенно примѣнимо къ религіознымъ вѣрованіямъ. Колоссальная пропасть отдѣляетъ сознательнаго послѣдователя Готамы отъ суевѣрнаго кули. Если угодно, то можно даже говорить о двухъ религіяхъ, о религіи просвѣщеннаго меньшинства, всегда чуждавшагося анимизма, и о полной анимистическихъ суевѣрій религіи народныхъ массъ.

Плехановъ, можетъ быть, скажетъ, что буддизмъ, какъ его исповѣдывалъ Готама и наиболѣе близкіе къ нему по духу послѣдователи его—не религія, а система нравственности. Но это значило бы произвольно расширять понятіе моральнаго. Буддизмъ—это цѣлое міровоззрѣніе. Его занимаетъ не вопросъ о частныхъ формахъ поведенія человѣка, а основной вопросъ о судьбѣ человѣка, о его отношеніи ко всему міру. И разсматривается эта проблема не объективно, не абстрактно. Буддизмъ не холодная метафизическая спекуляція о человѣкѣ и о мірѣ, полупоэзія полу-знаніе, какимъ являются обыкновенныя философскія системы. Въ немъ огромный запасъ той концентрированности чувства, той напряженности переживаній, которыя характерны для высшихъ формъ религіозной жизни.

Такимъ образомъ одна изъ наиболѣе чистыхъ и высокихъ формъ религіозной мысли лишена анимистическихъ представленій. Но то же самое мы находимъ на другомъ полюсѣ религіозной жизни—у первобытныхъ народовъ. На этомъ пунктѣ мы остановимся нѣсколько подробнѣе, такъ какъ съ нимъ связанъ общій вопросъ о состоятельности той теоріи анимизма, на почвѣ которой стоитъ Плехановъ.

У Плеханова встрѣчается любопытное замѣчаніе, что «очень возможно, даже вѣроятно, что анимизмъ не былъ самымъ первымъ шагомъ въ развитіи человѣческихъ представленій о мірѣ. Вѣроятно, правъ былъ М. Гюйо, полагавшій, что «исходный моментъ религіозной мета-

физики заключается въ своеобразномъ туманномъ монистическомъ взглядѣ не на божественное начало, не на *божество*..., но на душу и тѣло, которыя въ началѣ мыслились, какъ единственное цѣлое». Если это такъ, то анимизмъ надо считать вторымъ шагомъ въ развитіи указанныхъ представленій» (сент., с. 187). Однако эта замѣчательная мысль Гюйо не находитъ никакого примѣненія и развитія у Плеханова. Напротивъ, Плехановъ тутъ же полемизируетъ съ Богдановымъ, утверждающимъ, что у самыхъ низкостоящихъ племенъ нѣтъ еще анимизма, нѣтъ еще представленія о духовномъ началѣ. «Этнологія лишена возможности»—увѣряетъ Плехановъ—«наблюдать тѣ человѣческія племена, которыя придерживались «своеобразнаго туманнаго монистическаго взгляда»; она не знаетъ ихъ. Наоборотъ: самыя низшія изъ всѣхъ племенъ, доступныхъ наблюденію этнологіи — такъ называемые низшіе охотники—придерживаются анимизма» (с. 188).

Какъ ни рѣшительно это заявленіе—оно, однако, не совсѣмъ соотвѣтствуетъ истинѣ. Вѣрно то, что этнологи, подходя съ своими европейскими понятіями къ первобытнымъ племенамъ, толкуютъ на свой ладъ ихъ своеобразныя воззрѣнія, отыскивая разныхъ духовъ и души даже тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ. Этой неизбѣжной предвзятости мысли—осложняемой часто такими специфическими научными предразсудками, какъ анимистическая теорія Тэйлора—не избѣгли даже наиболѣе добросовѣстные и проницательные наблюдатели. Но за послѣднее время все чаще раздаются голоса, высказывающіеся противъ односторонняго увлеченія тэйлоровскимъ анимизмомъ. Въ воззрѣніяхъ такихъ дикихъ народовъ, какъ тотемистическія племена Австраліи, Америки, какъ многіе африканскіе народы, начинаютъ находить больше сходства именно съ тѣмъ туманнымъ монистическимъ взглядомъ, о которомъ писалъ Гюйо, чѣмъ съ традиціоннымъ анимизмомъ англійскихъ этнологовъ. Особенно настойчивую кампанію противъ этой концепціи ведетъ такъ называемая французская соціологическая школа, группирующаяся около ежегодника «Année sociologique». Вотъ, напримѣръ, какъ высказываться одинъ изъ этихъ соціологовъ, систе-

матизировавшій большую массу этнологическаго матерьялу въ своей интересной книгѣ о «Формахъ умственной дѣятельности въ низшихъ обществахъ» [1]):

«Коротко говоря, «душа» въ собственномъ смыслѣ слова, служащая отправнымъ пунктомъ теоріи Тэйлора и являющаяся, согласно ему, объектомъ первобытной теоріи дикихъ, появляется, по моему мнѣнію, лишь въ обществахъ сравнительно развитого типа» (92). Для первобытной мысли, продолжаетъ въ другомъ мѣстѣ Леви-Брюль, есть, разумѣется, нѣчто «въ существахъ и явленіяхъ, но это ни душа, ни духъ, ни воля. Если нужно непремѣнно придумать выраженіе, то лучше ужъ говорить о «динамизмѣ», чѣмъ объ «анимизмѣ» (107).

Одна цитируемая Леви-Брюлемъ изслѣдовательница слѣдующимъ образомъ описываетъ воззрѣнія сѣвероамериканскихъ индѣйцевъ: «индѣйцы разсматриваютъ всѣ одушевленныя и неодушевленныя формы, всѣ явленія, какъ проникнутыя общей *непрерывной* жизнью, подобной той волевой силѣ, которую они сознаютъ въ себѣ. Эту таинственную силу, находящуюся во всѣхъ вещахъ, они называютъ *ваканда*; благодаря ей всѣ вещи находятся въ связи съ человѣкомъ и между собой. Благодаря этой идеѣ о непрерывности жизни устанавливается родство между видимымъ и невидимымъ, между мертвыми и живыми, также между кусочкомъ какого-нибудь предмета и всѣмъ предметомъ» (с. 109).

Ясно, что этотъ непрерывный принципъ ваканда— аналоги котораго у другихъ племенъ носятъ названія *мана*, *оренда* и пр.—нѣчто отличное отъ такого индивидуализированнаго понятія, какъ духъ или душа.

Въ другомъ мѣстѣ французскій соціологъ ссылается на работу голландскаго ученаго Krujt'а объ «Анимизмѣ въ Индонезіи», въ которой тотъ различаетъ два фазиса въ развитіи низшихъ обществъ: во-первыхъ, періодъ, когда принимается, что индивидуальные духи живутъ и одушевляютъ каждое существо и каждый предметъ (жи-

---

[1]) E. Lévy—Bruhl, «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures», Alcan, 1910.

вотныхъ, растенія, скалы, звѣзды, оружіе, орудія и пр.); во-вторыхъ, болѣе ранній періодъ, когда еще не произошла эта индивидуализація и когда принимается, что въ вещахъ и существахъ живетъ и дѣйствуетъ нѣкій разсѣянный (diffus) принципъ, способный проникнуть повсюду, нѣчто въ родѣ повсюду распространенной силы. Голландскій изслѣдователь связываетъ различіе этихъ двухъ періодовъ съ различіемъ въ характерѣ умственнаго склада соціальной группы. «Тамъ, гдѣ души и духи еще не индивидуализированы, индивидуальное сознаніе каждаго члена группы остается тѣсно связаннымъ съ коллективнымъ сознаніемъ. Оно не выдѣляется изъ послѣдняго отчетливымъ образомъ, оно не противоставляетъ себя ему; въ немъ господствуетъ непрерывное чувство участія (въ коллективномъ сознаніи). Лишь позже, когда личность сознаетъ себя болѣе ясно личностью, когда она формально отличается отъ группы, къ которой она принадлежитъ, лишь тогда она начинаетъ разсматривать внѣшніе предметы и существа, какъ одаренные — въ этомъ и въ посмертномъ существованіи — индивидуальными душами или духами» (с. 430).

Не менѣе энергично высказываются въ пользу преанимистическаго періода въ различныхъ своихъ работахъ гг. Гюберъ и Моссъ (Hubert et Mauss). *Мана*, говорятъ они (мана—это малайское слово, соотвѣтствующее сѣверо-американскому ваканда), первичнѣе понятія души. Душа—довольно сложное понятіе. Анализъ находитъ въ немъ различные, болѣе простые и предшествующіе элементы, какъ тѣни, органическія души, внѣшнія души, тотемы, привидѣнія, геніи (см. Hubert et Mauss, „Mélanges d'histoire des réligions", предисловіе, с. XIX).

О дюркгеймовской критикѣ анимизма мы скажемъ нѣсколько словъ еще ниже.

Согласно Леви-Брюлю ошибочный постулатъ, лежащій въ основѣ всей стройной концепціи Тэйлора, заключается въ предположеніи, что мышленіе дикарей подчиняется тѣмъ же логическимъ законамъ, что и наша мысль. Между тѣмъ первобытное мышленіе, какъ выражается французскій авторъ, прелогично (дологично) и мистично. Оно не замѣчаетъ часто тѣхъ прямо бросающихся въ глаза

связей явленій, которыя видимъ мы, и, наоборотъ, находитъ безконечное множество странныхъ связей тамъ, гдѣ мы не улавливаемъ ни малѣйшаго отношенія между явленіями. Мышленіе это мало считается съ закономъ противорѣчія. Для него одно и то же существо можетъ быть одновременно во многихъ мѣстахъ, оно можетъ также быть и чѣмъ то другимъ, чѣмъ оно само. По словамъ фонъ-денъ-Штейнена, изучившаго нравы дикарей Бразиліи, члены племени Трумаи утверждаютъ, что они водяныя животныя. Индивиды же сосѣдняго племени Бороро хвастаютъ тѣмъ, что они красные арара (попугаи). Это не значитъ, говоритъ Леви-Брюль, что Бороро послѣ смерти становятся арара или, что арара это превращенные Бороро: «Бороро», пишетъ фонъ-денъ-Штейненъ, который не хотѣлъ этому вѣрить, но долженъ былъ сдаться на ихъ формальное заявленіе, «даютъ хладнокровно понять, что они *реально суть* (*ils sont actuellement*) арара, точно такъ, какъ если бы гусеница утверждала, что она бабочка» (Lévy-Bruhl, с. 77).

То же самое мы встрѣчаемъ и у дикихъ племенъ Австраліи, такъ обстоятельно изслѣдованныхъ Джилленомъ и Спенсеромъ [1]). Здѣсь каждый членъ племени есть прямое воплощеніе какого нибудь предка изъ миѳической эпохи Алчеринга. И въ то же время онъ есть то же самое, что̀ и его тотемъ (т. е. членъ, напримѣръ, тотемистической группы кэнгуру есть кэнгуру въ томъ же смыслѣ, въ какомъ бороро суть арара). И т. д. и т. д.

Утвержденіе Гюйо о первобытномъ монистическомъ взглядѣ «на душу и тѣло, которыя въ началѣ мыслились, какъ единственное цѣлое», повидимому, вполнѣ примѣнимо къ этимъ племенамъ. Вотъ какъ характеризуетъ это первобытное мышленіе тотъ же Леви-Брюль:

«Въ наиболѣе низкостоящихъ извѣстныхъ намъ обществахъ коллективныя представленія, въ которыхъ выра-

---

[1]) Описаніе жизни этихъ тотемистическихъ племенъ имѣется на русскомъ языкѣ въ книгѣ К. Тахтарева „Очерки по исторіи первобытной культуры“ (Москва, 1907 г.). Но г. Тахтаревъ вслѣдъ за англійскими изслѣдователими придерживается анимистической доктрины.

жается умственная дѣятельность группы, не всегда представляютъ, выражаясь точно, представленія. Представленіе—беря это слово въ томъ смыслѣ, въ которомъ мы привыкли его понимать—даже непосредственное, даже интуитивное, предполагаетъ двойственность въ единствѣ. Объектъ данъ субъекту—значитъ онъ, въ извѣстномъ смыслѣ, отличенъ отъ него; мы исключаемъ такія состоянія, какъ экстазъ, т. е. тѣ предѣльныя состоянія, когда субъектъ и объектъ почти цѣликомъ сливаются и исчезаетъ представленіе въ собственномъ смыслѣ слова. Но мы видѣли при анализѣ наиболѣе характерныхъ учрежденій (какъ тотемистическое родство, обряды интишіумы, посвященія и пр.), что психика дикихъ не довольствуется однимъ представленіемъ объекта: она владѣетъ имъ и онъ владѣетъ ею. Она въ общеніи съ нимъ. Она причастна ему, и не только въ смыслѣ представленія, но въ физическомъ и въ то же время мистическомъ смыслѣ этого слова. Она не просто мыслитъ объектъ: она переживаетъ его» (ib., с. 426).

Австралійскіе и американскіе тотемисты оказываются такимъ образомъ, въ извѣстномъ смыслѣ, «наивными реалистами», какъ ихъ изображаетъ эмпиріокритическая школа. У этихъ дикарей еще не произошла дифференціація психическаго и физическаго. Они еще не научились, выражаясь терминомъ Авенаріуса, «интроицировать» души въ объекты. Души, духи, геніи, привидѣнія—все это продукты позднѣйшаго развитія.

Если на этой первоначальной ступени общественной жизни имѣется религія, то она, конечно, не носитъ анимистическаго характера. Но имѣютъ ли эти преанимисты религію? По этому вопросу мнѣнія изслѣдователей раздѣляются, въ зависимости отъ того, какъ они понимаютъ религію. Съ одной стороны мы имѣемъ такого крупнаго ученаго, какъ Фрэзеръ, который отрицаетъ наличность у австралійскихъ дикарей религіи. Дѣло въ томъ, что Фрэзеръ (вмѣстѣ съ Ф. Джевонсомъ) проводитъ рѣзкое различіе между религіей и магіей. Основной постулатъ магіи, согласно ему, это, что «въ природѣ одно явленіе слѣдуетъ неизбѣжно и неизмѣнно за другимъ безъ вмѣ-

шательства какихъ бы то ни было духовныхъ или личныхъ агентовъ. Такимъ образомъ ея основная концепція та же, что у современной науки; въ основѣ магіи лежитъ скрытая, но твердая, вѣра въ порядокъ и единообразіе природы. Чародѣй не сомнѣвается, что однѣ и тѣ же причины порождаютъ всегда одни и тѣ же слѣдствія. Онъ не сомнѣвается, что, производя извѣстные обряды и извѣстныя заклинанія, онъ непремѣнно добьется желаемаго результата, если только его заклинанія не натолкнутся на чары болѣе могущественнаго знахаря. Онъ не обращается съ мольбой къ какимъ нибудь высшимъ богамъ; онъ не взываетъ къ милости никакого измѣнчиваго и капризнаго существа; онъ не падаетъ ницъ ни передъ какимъ грознымъ божествомъ» («The Golden Bough», 2 изд., 1900 г., т. I, с. 61).

Подъ религіей же Фрэзеръ понимаетъ «снисканіе милости у существъ, высшихъ, чѣмъ человѣкъ, относительно которыхъ вѣрятъ, что они направляютъ и контролируютъ ходъ природы и человѣческой жизни. Легко понять съ этой точки зрѣнія, что религія принципіально противоположна какъ магіи, такъ и наукѣ. Ибо всякое умилостивленіе предполагаетъ, что умилостивливаемое существо есть сознательный или личный агентъ, что его поведеніе до извѣстной степени неопредѣленно, и что, аппелируя къ его интересамъ, желаніямъ, чувствамъ, можно воздѣйствовать на него и направлять его поведеніе въ желанномъ смыслѣ. Никогда не умилостивливаютъ вещей, которыя считаютъ неодушевленными, ни лицъ, поведеніе которыхъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ разсматривается, какъ опредѣленное съ абсолютной необходимостью» (ib., с. 63).

При такомъ пониманіи религіи весьма естественно, что Фрэзеръ не находитъ ея у австралійскихъ племенъ [1]).

---

[1]) См. статью Фрэзера „The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines“. (The Fortnightly Review, 1905 г. іюль). Фрэзеръ утверждаетъ, что у нѣкоторыхъ племенъ наблюдаются обычаи, которые могли бы, безъ европейскаго вмѣшательства, превратиться въ правильную религію. У однихъ племенъ онъ находитъ зачаточныя формы культа мертвыхъ; племя Варрамунги вѣритъ въ гигантскую водяную змѣю Воллункву, которую

Имъ дѣйствительно неизвѣстна религія въ смыслѣ умилостивленія высшихъ силъ. Возьмемъ, напримѣръ, важнѣйшій и священнѣйшій обрядъ, носящій у племени Арунта названіе *интичіумы*. Интичіума—это священный обрядъ, исполняемый членами какой-нибудь тотемистической группы, съ цѣлью умноженія тотемистическаго животнаго или растенія. Обрядъ этотъ состоитъ изъ различныхъ плясокъ, священныхъ пѣсенъ, многообразныхъ манипуляцій, и пр. Но въ немъ не имѣется никакихъ обращеній къ высшимъ силамъ. Тотемистическая группа дождя мистически связана съ дождемъ, и естественно, что исполненіе ею обряда интичіумы должно повлечь за собой паденіе дождей.

Формально, съ точки зрѣнія своихъ опредѣленій, Фрэзеръ, разумѣется, правъ. Церемонія интичіумы носитъ, дѣйствительно, характеръ магическихъ, чародѣйскихъ обрядовъ, какъ ихъ описываетъ англійскій уче-

---

Фрэзеръ разсматриваетъ, какъ тотемъ на пути стать богомъ, и т. п.

Плехановъ цитируетъ эту статью Фрэзера и его главную работу о „Золотой вѣтви". Онъ даже признаетъ большую долю правды за его противоставленіемъ магіи религіи. Тѣмъ не менѣе въ отличіе отъ Фрэзера онъ приписываетъ тотемистическимъ племенамъ религію и боговъ. Но „въ эпоху тотемизма богомъ служитъ не индивидуумъ и не болѣе или менѣе многочисленная группа индивидуумовъ, а цѣлый животный видъ или цѣлая животная разновидность: медвѣдь, черепаха, волкъ, крокодилъ, сова, орелъ, ракъ, скорпіонъ, и т. д., и т. д. Человѣческая личность еще совсѣмъ не выдѣляется изъ кровнаго союза и сообразно этому еще совсѣмъ не начинается процессъ индивидуализаціи боговъ" (сент., с. 203).

Богъ, согласно Плеханову, есть духъ. Странное однако представленіе о духѣ, которымъ является цѣлый животный видъ! На самомъ же дѣлѣ дикари не видятъ въ своихъ тотемахъ духовъ. Какъ мы видѣли, Бороро суть арара. Тотемистъ есть то же, что и его тотемъ. Не можетъ же онъ быть своимъ собственнымъ духомъ, своимъ собственнымъ богомъ! Пелена анимистической концепціи заставляетъ Плеханова видѣть боговъ тамъ, гдѣ даже еще нѣтъ намека на нихъ. Тотемистъ не ѣстъ своего тотемистическаго животнаго не потому, что оно божественно. Понятія о божественномъ у него еще нѣтъ. У него есть понятія о „запретномъ", о „нечистомъ", о „священномъ". Запрещено ѣсть тотемистическое животное, но запрещено и вступать въ бракъ внутри тотемистической группы. Если священно тотемистическое животное, то священны и многочисленныя скалы, деревья, священны *чуринги* (особенные разрисованные камни или куски дерева у австралійскихъ племенъ), и пр. Недифференцированность соціальной группы препятствуетъ не индивидуализаціи боговъ, какъ думаетъ Плехановъ, а индивидуализаціи духовъ изъ первичной непрерывной жизни.

ный. Но дѣло въ томъ, что само противоставленіе имъ магіи и религіи носитъ крайне исключительный характеръ. Узенеръ правильно замѣчаетъ, что радикальный разрывъ этихъ двухъ тѣсно связанныхъ между собой сторонъ психической жизни затрудняетъ пониманіе религіи. Магія, говоритъ онъ, не только исходный пунктъ всякаго богослуженія, но и всегда оставалась основой всѣхъ важнѣйшихъ священнодѣйствій. «Безъ этой низшей ступени религіозной жизни, пишетъ онъ, мы никогда не поймемъ сущности таинства, никогда не уразумѣемъ формы политеистическаго богослуженія, никогда не проникнемъ въ тайны христіанской литургіи» [1]). И, если Узенеръ напираетъ на значеніи магіи для религіозной жизни, то Гюберъ и Моссъ, наоборотъ,—опять-таки полемизируя съ концепціею Фрэзера—показываютъ, насколько магія, въ свою очередь, пронизана религіозными элементами [2]).

Но, помимо этого рѣзкаго противоставленія магіи и религіи, само Фрэзеровское опредѣленіе религіи страдаетъ общимъ недостаткомъ анимистической доктрины. Оно производится въ функціи идеи Бога. Тамъ, гдѣ нѣтъ Бога, нѣтъ и религіи. У австралійцевъ нѣтъ боговъ, нѣтъ могущественныхъ духовъ, которыхъ нужно умилостивить,—значитъ у нихъ нѣтъ и религіозной жизни. А между тѣмъ все существованіе дикаря-тотемиста протекаетъ въ кругу безконечныхъ санкцій и запретовъ: всѣмъ членамъ группы нельзя ѣсть мясо опредѣленнаго животнаго,—женщинамъ и дѣтямъ нельзя приближаться къ святилищамъ, въ которыхъ хранятся чуринги,—нельзя вступать въ бракъ съ соплеменникомъ, и т. д. и т. д. Первобытнаго человѣка окружаютъ тысячи предметовъ, вызывающихъ въ немъ священный трепетъ: священныя скалы, деревья, источники. Многочисленные обряды, особыя священныя пляски, безконечные разсказы и пѣсни о дѣяніяхъ предковъ изъ эпохи Алчеринга, особая установленная татуировка—все это съ разныхъ сторонъ охва-

---

1) H. Usener „Vorträge und Aufsätze“, Lpz., 1907, c. 53.

2) См. ихъ работу „Esquisse d'une théorie générale de la magie“ Année Sociologique, 7 годъ.

тываетъ жизнь австралійца плотнымъ кольцомъ разнообразныхъ традицій. Сила этихъ традицій, сила исходящаго изъ нихъ коллективнаго внушенія такъ велика, что нерѣдко дикарь, нарушившій почему либо одинъ изъ этихъ запретовъ, начиналъ хирѣть и умиралъ, подтверждая тѣмъ мистическое значеніе нарушенной санкціи. Тамъ, гдѣ коллективныя представленія и эмоціи достигаютъ такой силы напряженности, нельзя не говорить о религіозномъ характерѣ ихъ. И дѣйствительно, въ какую категорію зачислить всѣ эти всесильныя традиціи? Назвать ихъ первобытной моралью, первобытнымъ правомъ, обычаемъ? Но это значило бы совсѣмъ непомѣрно расширить понятія о нравственномъ и правовомъ. И почему запрещеніе ѣсть свинину носитъ у магометанъ и евреевъ религіозный характеръ, а запрещеніе тотемистамъ группы Кэнгуру ѣсть мясо кэнгуру будетъ считаться моральной или юридической санкціей? Почему обрѣзаніе считается важнѣйшимъ элементомъ религіозной жизни еврея, а то же обрѣзаніе, являющееся однимъ изъ моментовъ посвященія австралійскаго юноши, перестаетъ почему-то носить религіозный характеръ?

Словомъ, если не насиловать фактовъ и не раздѣлять искусственно того, что́ тѣсно связано между собой, то слѣдуетъ признать у австралійцевъ религію, или, если не желать употреблять это слово, говорящее о чемъ-то систематизированномъ, сведенномъ во едино, то религіозность, религіозный характеръ многихъ сторонъ ихъ жизни. И даже, можетъ быть, именно у нихъ вся жизнь особенно пронизана и пропитана религіознымъ духомъ, духомъ священныхъ запретовъ, санкцій, интенсивныхъ коллективныхъ эмоцій. Здѣсь нравственность и право еще не выдѣлились почти изъ религіозной традиціи [1]).

---

[1]) Леви-Брюль замѣчаетъ, что о духовной жизни первобытныхъ людей можно съ одинаковымъ правомъ утверждать, какъ то, что она насквозь религіозна, такъ и то, что она совсѣмъ мало религіозна, если обратить особенное вниманіе на то, что она „не реализуетъ идеально внѣ себя существъ, съ которыми она чувствуетъ себя въ интимной мистической связи“ (с. 433). Т. е. опять таки, если считать необходимымъ признакомъ религіи наличность боговъ, духовъ. Но какую огромную роль ни играетъ понятіе о богахъ въ религіозной жизни человѣчества, оно всетаки

Такимъ образомъ на двухъ противоположныхъ концахъ историческаго развитія—въ вѣрованіяхъ наиболѣе отсталыхъ племенъ, съ одной стороны, въ возвышенной системѣ буддизма, съ другой—мы имѣемъ примѣры религій, обходящихся безъ анимистическихъ идей. Конечно, обходятся онѣ безъ нихъ на разный манеръ. Религіозные мотивы австралійцевъ довольно мизернаго, будничнаго свойства, и выражается ихъ религіозная жизнь въ крайне нелѣпыхъ, на нашъ взглядъ, и сложныхъ обрядахъ. У буддиста же основной импульсъ его религіозности—это напряженное мышленіе о своей судьбѣ, о судьбѣ міра, мышленіе, не нуждающееся ни въ какихъ внѣшнихъ проявленіяхъ. У австралійца выдвинутъ на первый планъ обрядовой моментъ религіи, оставляющій даже нѣсколько въ тѣни его грубыя, недифференцированныя, коллективныя вѣрованія и чувства. У буддиста, наоборотъ, на первомъ планѣ стоитъ моментъ эмоціональный, лично-эмоціональный, почти поглотившій интеллектуальный элементъ и не оставившій никакого мѣста для ритуальнаго формализма. Это опять-таки показываетъ, какъ трудно дать какое-нибудь единообразное и исчерпывающее опредѣленіе для своеобразнаго комплекса переживаній и дѣйствій, называемаго религіей.

Какъ бы то ни было, анимизмъ не является необходимой составной частью религіозной жизни. Подобно тому, какъ мы встрѣчаемъ нерелигіозный теизмъ—вспомнимъ систему Эпикура съ его блаженными, но ненужными людямъ, богами—мы имѣемъ и религіозный атеизмъ. Конечно, несравненно значительнѣйшая часть религіозной жизни человѣчества заполнена анимистическими концепціями. Если исключить тотемистическія вѣрованія (а также, можетъ быть,

---

производное понятіе. Для религіозности важна во первыхъ наличность интенсивныхъ коллективныхъ эмоцій, связанныхъ съ представленіями о запретахъ и санкціяхъ. Во вторыхъ ихъ *фетишистскій* характеръ, т. е. неосознанность этихъ эмоцій и представленій, какъ собственнаго дѣла соціальной группы. Фетишистскія коллективныя представленія могутъ идеально проицироваться, сгуститься въ разныхъ духовъ и боговъ, но они могутъ и не подвергнуться этому процессу олицетворенія, оставаясь все же— какъ у тотемистовъ—фетишистскими, т. е. религіозными, представленіями.

тѣсно связанныя съ ними аграрные культы) и такія, одиноко стоящія, явленія, какъ джаинизмъ и буддизмъ, то вообще можно поставить знакъ равенства между религіей и вѣрой въ боговъ. Но все таки существенной чертой религіи является не эта вѣра въ боговъ, не *теизмъ*, а *фетишизмъ*, т. е. признаніе личностью какой-то высшей, не поддающейся ея анализу, трансцендентной силы. Этой трансцендентной силой, этимъ фетишемъ, не долженъ быть непремѣнно фетишъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова, т. е. какой-нибудь духъ, богъ или геній. Имъ можетъ быть и простая *соціальная санкція*, если она окружена мистическимъ благоговѣніемъ. Въ соціальной жизни мы и имѣемъ собственно первоначальный источникъ религіознаго, какъ и всякаго другого, фетишизма[1]).

[1]) Большой заслугой французской школы является то, что она не перестаетъ подчеркивать соціальный, а не индивидуально-психологическій, характеръ религіозныхъ явленій. Съ этой точки зрѣнія Э. Дюркгеймъ подвергъ проницательной критикѣ двѣ главныя современныя теоріи о происхожденіи религіи: тэйлоровскую теорію анимизма и максъ — мюллеровскую доктрину натуризма (обожествленіе силъ природы). Не останавливаясь на деталяхъ его аргументаціи, я укажу лишь общіе выводы. Анимизмъ и натуризмъ, согласно Дюркгейму, однородны по существу, потому что оба пытаются построить понятіе божественнаго съ помощью ощущеній, вызываемыхъ въ насъ нѣкоторыми явленіями біологическими или физическими. Но это означало бы своего рода твореніе ex nihilo: человѣкъ во снѣ — анимизмъ, какъ извѣстно, кладетъ въ основу своего объясненія религіи явленія сновидѣній— тотъ же человѣкъ; физическія силы, какъ бы интенсивны онѣ ни были—все таки лишь физическія силы. Источникъ священнаго не въ человѣкѣ и не въ природѣ. Должна быть, пишетъ французскій ученый, внѣ нихъ „нѣкоторая другая реальность, по отношенію къ которой тотъ видъ безумія—какимъ является, въ извѣстномъ смыслѣ, всякая религія—пріобрѣтаетъ значеніе и свой смыслъ. Иначе говоря, подъ тѣмъ, что назвали анимизмомъ и натуризмомъ, долженъ находиться другой, болѣе основной и первичный, культъ, производными и частными формами отъ котораго они являются“ (см. „Revue philosophique“, № 67, статьи „Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée réligieuse“, с. 162)

Реальность, въ которой Дюркгеймъ ищетъ источникъ религіи, это не человѣкъ и не природа, а промежуточная между ними реальность—общество. Будучи трансцендентнымъ по отношенію къ личности, оно и даетъ начало характернымъ для религіи трансцендентнымъ эмоціямъ и представленіямъ.

Любопытно, что въ вопросѣ, гдѣ „буржуазный“ ученый сумѣлъ рѣшительно стать на соціологическую точку зрѣнія, марксистъ Плехановъ не покидаетъ индивидуально-психологической позиціи анимизма. Повторять кстати и некстати, что „не сознаніе опредѣляетъ бытіе, а бытіе—сознаніе“, еще не значитъ давать соціологическій анализъ изучаемаго явленія.

Высоко напряженная коллективная эмоція, коллективное представленіе, къ которому относятся фетишистски, съ священнымъ трепетомъ и благоговѣніемъ, является прототипомъ всякой религіозности. Даже тамъ, гдѣ мы ужъ не находимъ соціальнаго источника этихъ интенсивныхъ чувствъ, мы, аналогизируя, по признаку глубины чувства и трансцендентности его объекта склонны говорить о религіозности, о религіозномъ отношеніи. Такъ мы говоримъ о религіи красоты, объ интеллигентской религіи прогресса, о религіозномъ отношеніи къ предмету любви, и т. д.

Такъ обстоитъ дѣло съ анимизмомъ, этимъ интеллектуальнымъ факторомъ религіи. Но что же сталось съ двумя другими элементами — эмоціональнымъ и волевымъ—изъ которыхъ, по Плеханову, слагается религія? О нихъ, къ сожалѣнію, мы узнаемъ очень и очень немногое. О религіозныхъ настроеніяхъ мы читаемъ только, что они «коренятся въ чувствахъ и стремленіяхъ людей, выростающихъ на почвѣ данныхъ общественныхъ отношеній, и измѣняются параллельно съ измѣненіемъ этихъ отношеній» (сент., с. 214). Мы узнаемъ также, что эти настроенія—какъ и религіозныя представленія—«могутъ быть объяснены лишь съ помощью теоремы, которая гласитъ, что не сознаніе опредѣляетъ собой бытіе, а бытіе сознаніе» (ib.), но мы не встрѣчаемъ и намека на характеристику этихъ религіозныхъ чувствъ.

Дѣло, разумѣется, не одномъ фактѣ измѣнчивости этихъ настроеній и не въ теоремѣ о бытіи и сознаніи. Вѣдь ни эта самая теорема, ни фактъ измѣнчивости миѳологическаго элемента религіи не помѣшали Плеханову обвести религіозныя представленія общей скобкой анимизма. Такую же общую формулу, можетъ быть, удалось бы найти и для религіозныхъ эмоцій. Такъ Шлейермахеръ, какъ извѣстно, видѣлъ сущность религіознаго чувства—а, съ его точки зрѣнія, и религіи—въ чувствѣ абсолютной зависимости. Согласно же Рибо религіозныя чувства складываются изъ двухъ гаммъ: «одна, въ тонѣ страха, состоитъ изъ тягостныхъ, угнетающихъ душевныхъ состояній: боязнь, страхъ, ужасъ, почитаніе, ува-

женіе—таковы главныя ноты ея. Другая, въ тонѣ нѣжныхъ эмоцій, состоитъ изъ пріятныхъ, экспансивныхъ состояній: удивленія, довѣрія, любви, экстаза. Одна выражаетъ чувство зависимости; другая—чувство привязанности, доходящее до взаимной связи [1])».

У Плеханова обо всемъ этомъ нѣтъ ни звука. Занятый исключительно анимистической метафизикой религіи, онъ совсѣмъ проглядываетъ эмоціональную сторону ея, которая особенно сильно выступаетъ именно въ наше время. Мало того: эта эмоціональная сторона, о которой все же упоминалось еще въ опредѣленіи религіи, затѣмъ незамѣтно подмѣнивается совсѣмъ другимъ факторомъ—нравственностью. «Съ устраненіемъ изъ религіи анимистическаго элемента», пишетъ, какъ мы видѣли, Плехановъ, «у насъ остается лишь нравственность въ широкомъ смыслѣ слова». Но, какъ бы широко ни понимать нравственность, въ рамки ея нельзя вдвинуть ни той двойной гаммы чувствъ, о которой пишетъ Рибо, ни ряда другихъ религіозныхъ мотивовъ, о которыхъ мы будемъ говорить въ слѣдующей главѣ. Нравственность, конечно, первоначально была тѣсно связана съ религіей. Но не менѣе тѣсно переплеталась съ ней прежде и поэзія—драма, эпосъ, лирика—сюжетомъ которой являлись дѣянія боговъ и полубоговъ и ихъ взаимныя отношенія съ людьми. Съ неменьшимъ—если не съ бóльшимъ—правомъ можно было бы поэтому сказать, что, по устраненіи изъ религіи анимистическаго элемента, мы получаемъ поэзію въ широкомъ смыслѣ слова.

Но и это было бы невѣрно. Религія вовсе не есть ариѳметическая сумма изъ анимизма и нравственности, или изъ анимизма и поэзіи, и пр. Религія прежде всего

---

[1]) Th. Ribot, „Psychologie des sentiments“, 1896 г., с. 307. Эта мысль о двухъ гаммахъ религіозныхъ чувствъ—гаммѣ чувства зависимости и гаммѣ чувства взаимности—высказана была еще значительно ранѣе A. Reville'емъ въ его „Prolegomènes de l'histoire des réligions“ (1881 г., с. 104). О дополненіи шлейермахеровскаго пассивнаго чувства зависимости активнымъ движеніемъ свободы см. также у Aug. Sabatier „Esquisse d'une philosophie de la réligion d'après la psychologie et l'histoire“, 2 изд., с. 25.

соціально-психологическій фетишизмъ, фетишизмъ коллективныхъ чувствъ и представленій (и затѣмъ ужъ производнымъ образомъ, по аналогіи, индивидуально-психологическій фетишизмъ). Фетишизмъ этотъ исторически, въ теченіе огромнѣйшаго и наиболѣе интереснаго періода религіозной эволюціи, опирался на анимизмъ. Но эта связь религіознаго фетишизма съ анимизмомъ не необходимая, не неизбѣжная.

Теологи-раціоналисты обыкновенно выдвигаютъ на первый планъ интеллектуальный моментъ религіи, представленія о божествѣ, и пр. Такъ же поступаетъ и «просвѣтитель», раціоналистическій противникъ теологіи. На почвѣ этого просвѣтительскаго раціонализма стоитъ и Плехановъ. Благодаря именно своему раціонализму онъ «прежде всего и больше всего»—а, на самомъ дѣлѣ, исключительно—останавливается на миѳологическомъ (т. е. интеллектуальномъ) элементѣ религіи. Благодаря тому же раціонализму онъ усваиваетъ себѣ индивидуально-психологическую концепцію анимизма, не замѣчая соціально-психологическихъ корней религіи. Благодаря ему же, наконецъ, онъ безсознательно подмѣниваетъ эмоціональный аспектъ религіозной жизни моралью. Все это заранѣе ослабляетъ силу его критики религіозныхъ исканій. Эта критика можетъ быть справедливой въ деталяхъ, и даже не въ однѣхъ деталяхъ. Плехановъ можетъ съ бо́льшимъ или меньшимъ остроуміемъ, съ бо́льшей или меньшей проницательностью, раскрывать многочисленныя противорѣчія нашихъ богоискателей и богостроителей. Но по существу онъ будетъ ходить вокругъ да около проблемы, онъ не нащупаетъ жизненнаго нерва ея, лежащаго не въ области представленій, а въ области эмоцій. Поэтому же при всемъ его желаніи быть серьезнымъ, при всемъ аппаратѣ цитатъ изъ различныхъ этнологовъ—впрочемъ, и аппаратъ этотъ, какъ мы видѣли, оставляетъ желать многаго—его критика не будетъ серьезной...

Теперь мы оставимъ Плеханова, и обратимся къ антиподу его раціонализма—къ «сантименталистической», если можно такъ выразиться, концепціи религіи, защищаемой А. Луначарскимъ.

3.

Среди марксистовъ А. Луначарскій удѣлилъ особенное вниманіе религіозной проблемѣ, посвятивъ ей рядъ статей въ журналахъ и различныхъ сборникахъ [1]) и выпустивъ сверхъ того цѣлую книгу о «Религіи и соціализмѣ». Но, несмотря на то, что Луначарскій имѣлъ такимъ образомъ возможность всесторонне и обстоятельно развить свою точку зрѣнія по интересующему его столь остро вопросу, его отношеніе къ религіозной проблемѣ остается все-таки въ значительной мѣрѣ неяснымъ и неопредѣленнымъ. Въ Луначарскомъ сильнѣе темпераментъ, чѣмъ логика. Въ его работахъ больше слышенъ голосъ автора «Королевскаго брадобрѣя» и переводчика «Фауста» Ленау, чѣмъ ученика и послѣдователя Авенаріуса. Отсюда та несвязанность отдѣльныхъ частей работы, тѣ «зіянія» мысли, тѣ бросающіяся въ глаза противорѣчія, которыя даютъ такую легкую работу его критикамъ. Мы собственно даже до конца не знаемъ, имѣемъ ли мы въ ученіи Луначарскаго дѣло съ религіей или съ тѣмъ, что принято обыкновенно называть міросозерцаніемъ, но что нашему автору желательно почему-то называть религіей. Съ одной стороны Луначарскій все время говоритъ о религіи соціализма, о нашей (т. е. марксистовъ) религіи, которая есть религія труда—и онъ ее даже называетъ экономизмомъ (въ противоположность космизму—поклоненію гармоніи силъ приводы: см. вторую статью въ «Образованіи»). Экономизмъ или экономическая религія это религія человѣка — хозяина, человѣкобога. Это—религія безъ бога, религіозный атеизмъ, какъ въ другомъ мѣстѣ называетъ свою точку зрѣнія Луначарскій. Безъ личнаго бога теизма и деизма, и даже безъ безличнаго бога пантеизма. Если ужъ примѣнять здѣсь слова «богъ» и «божественный», то только по отношенію къ соціальному цѣлому. Божественнъ видъ, человѣкъ человѣку богъ.

---

1) Статьи „Будущее религіи“ (Образованіе“ за 1907 г.), „Атеизмъ“ (Сборникъ „Очерки по философіи марксизма“), статья объ „Исповѣди“ Горькаго („Литературный распадъ“, кн. 2).

Слѣдуя этому ходу мыслей, Луначарскій не только готовъ признать за религію исповѣдуемые имъ взгляды (которые онъ приравниваетъ ученію научнаго соціализма), но именно даже въ научномъ соціализмѣ готовъ видѣть религію par excellence, «истинную религію», по сравненію съ которой историческія религіи являются только предтечами, символами. «Мы видимъ въ іудейскомъ, библейскомъ спиритуализмѣ»—пишетъ онъ—«миѳическое, зачаточное выраженіе великой истинной религіи—*религіи вида человѣческаго* или, что̀ то же, *научнаго соціализма*». («Образованіе», с. 60).

Но этотъ рядъ мыслей пересѣкается у нашего автора другимъ, совсѣмъ иного, даже противоположнаго, характера. Здѣсь Луначарскій обнаруживаетъ уже бо̀льшую осторожность. «Мы должны, предостерегаетъ онъ, опасаться даже тѣни бога, оттого что это прехитрая штука! Божество, въ самыхъ утонченныхъ формахъ, введенное въ философскую концепцію міра и въ новое мірочувствованіе съ самыми лучшими цѣлями, можетъ произвести затѣмъ, идя путями своей тайной логики, самыя неожиданныя пертурбаціи» (ib., с. 33).

Совѣтъ—что̀ и говоритъ—благоразумный. Но нелучше ли было бы для дѣла, если бы первый имъ воспользовался самъ Луначарскій, изъ-подъ пера котораго такъ и сыпятся всѣ эти: «богъ» «божественный», «религія», «религіозность».

Еще въ другомъ мѣстѣ Луначарскій предлагаетъ читателю такого рода компромиссъ: «Но, если вамъ окончательно неугодно назвать религіей міро̀чувствованіе, міро̀оцѣнку безъ бога и даже безъ гарантіи—не называйте! Терминологія—вещь условная. Новозеландцы и лошадь называютъ свиньей, а греки павлина не хотѣли считать птицей» (ib., 44). Но условность терминологіи тоже бываетъ условной. Такъ, напримѣръ, въ одномъ изъ занимательныхъ романовъ Дюма обжора-монахъ Горанфло, найдя въ постный день въ какомъ то трактирчикѣ только кроликовъ, взялъ да окрестилъ кролика карпомъ и со спокойной совѣстью тутъ же съѣлъ его. Я боюсь, что религія Луначарскаго названа такъ не на

новозеландскій манеръ — новозеландцы назвали лошадь свиньей изъ нужды, за неимѣніемъ собственнаго термина для неизвѣстнаго имъ животнаго — а по хитроумному пріему лукаваго монаха.

Не менѣе неясностей въ опредѣленіяхъ религіи, даваемыхъ Луначарскимъ. Онъ справедливо недоволенъ раціоналистическимъ пониманіемъ религіи, которое находитъ у многихъ авторовъ, въ томъ числѣ и у Плеханова. Противъ такого интеллектуалистическаго толкованія религіи онъ возражаетъ, что сущность ея не въ теоріяхъ и гипотезахъ познающаго ума, а въ области чаяній и дѣятельности. «Надежда на побѣду красоты и блага, на блаженство и мощь съ одной стороны, и радостная преданность высшему, разбивающая рамки оторванной жизни, подымающая ея скоротечность до вѣчнаго значенія — это душа религіи. Самъ богъ былъ только оболочкой этой души. Мнѣ кажется, что мы назовемъ чувственную сущность соціализма довольно точно, когда скажемъ, что это *религіозный атеизмъ*» («Атеизмъ», с. 157).

Но страницей выше мы имѣемъ ужъ нѣсколько другое опредѣленіе, если не души религіи, то сущности ея: «Сущность религіи заключается, на мой взглядъ, въ стремленіи положительно разрѣшить вопросъ о противорѣчіи законовъ жизни (потребностей человѣческихъ) и законовъ природы. Старыя религіи и религіозно-философскія системы разрѣшили этотъ вопросъ, *истолковывая* міръ (выраженіе Маркса), именно утѣшая себя представленіемъ о немъ, какъ о внѣшнемъ проявленіи человѣкоподобной, умолимой или прямо благой, воли; новая религія разрѣшаетъ его, *передѣлывая* міръ (выраженіе Маркса). Миѳы замѣнились наукой, магизмъ — техникой. Но цѣль осталась прежняя: подчиненіе природы и максимумъ развитія жизни» (с. 156).

Это новое опредѣленіе религіи такъ широко, что подъ него подойдетъ вся рѣшительно человѣческая дѣятельность. Медицина, съ этой точки зрѣнія, несомнѣнно, вѣтвь религіи, ибо она стремится устранить противорѣчіе между законами природы (болѣзнями) и потребностями человѣка (желаніе быть здоровымъ). Ту же задачу ста-

вить себѣ архитектура, инженерное дѣло, и пр. Религія дѣйствительно имѣла прежде отношеніе ко всѣмъ рѣшительно сторонамъ жизни человѣка: при болѣзни прибѣгали къ помощи жрецовъ или знахарей; когда строили домъ, то обращались съ молитвами къ богамъ; постройкой мостовъ завѣдывала иногда особая коллегія жрецовъ (римскіе понтифексы—pontifex дословно значитъ «мостостроитель»), и пр. Но все таки ни леченіе больныхъ, ни постройку домовъ нельзя отожествлять съ религіей. Опять таки «терминологія вещь условная» и нетрудно поставить знакъ равенства межъ религіей и техникой, но много ли мы выиграемъ въ смыслѣ пониманія вопроса, назвавъ технику религіей?

У Луначарскаго имѣется, наконецъ, еще третье опредѣленіе религіи, тамъ, гдѣ онъ говоритъ о переходѣ, transcensus'ѣ личности за ея собственные предѣлы, о сліяніи ея съ коллективностью. Американскій соціологъ Гиддингсъ основнымъ фактомъ соціальной жизни признаетъ элементарное чувство, сознаніе своей общности съ родомъ (the consciousness of kind). Такое же чувство кладется, повидимому, Луначарскимъ въ основу религіи. Чувство единства съ видомъ побѣждаетъ смерть, говоритъ онъ, даетъ понять человѣку его божественность. Это чувство—такъ, думаю я, надо понять мысль Луначарскаго—смутное, неосознанное, неправильно выраженное, лежало въ основѣ всѣхъ историческихъ религій. Богъ былъ только оболочкой этой души. Въ настоящее же время чувство общности съ родомъ начинаетъ выявляться въ своемъ чистомъ, незатуманенномъ миѳологическими придатками, видѣ. Подобно тому, какъ товарный фетишизмъ мѣнового общества, не сознавшаго себя, замаскировывалъ основной соціальный фактъ сотрудничества людей, выражая его въ «мистической» формѣ категоріи цѣнности, такъ и религіозный фетишизмъ обволакивалъ и закрывалъ кардинальное чувство единства съ коллективностью, заслоняя его цѣлымъ пантеономъ фиктивныхъ божествъ. Но съ ростомъ соціализма, съ развитіемъ пролетарскаго движенія, начинаетъ разрываться пелена всяческаго фетишизма. Становясь все болѣе хозяевами своихъ

взаимоотношеній, люди начинают ъ яснѣе понимать характеръ ихъ. Мистическій туманъ разсѣивается, обнаруживая подъ собой соціальную реальность въ ея многоразличныхъ проявленіяхъ.

«Духовнымъ центромъ стараго міра», объясняетъ Луначарскій, «свободно-мѣщанскаго общества и его идеологіи, была личность, конкретное «я». Духовнымъ центромъ новаго міра, коллективно-пролетарскаго растущаго оощества и его идеологіи, является *человѣкъ*», человѣкъ, какъ часть, «какъ сотрудникъ великой реальности вида, человѣческаго общества въ самомъ широкомъ смыслѣ слова». «Коллективистъ цѣнитъ въ себѣ элементъ человѣчества, цѣнитъ свой трудъ, обогащающій *общее* достояніе, жизнь свою цѣнитъ, какъ моментъ исторіи; онъ общественно и исторически мыслящее и исторически чувствующее существо, а это и значитъ *человѣкъ*. Человѣкъ есть особь вида; сначала это частное его проявленіе, только біологически связанное съ нимъ, а потомъ, въ соціалистическомъ сознаніи, гордое и сознательное выраженіе этого вида, въ пространствѣ и времени окруженнаго другими индивидами, сливающими съ нимъ свои усилія во все болѣе гармоничное строительство храма мощной жизни. Жить жизнью *человѣка* значитъ видѣть и чувствовать прошлое свое и до дня рожденія и свое, *реально свое*, будущее и за могилой; это значитъ сознавать себя смертной частью безсмертной стихіи—коллективной жизни» («Литерат. Распадъ», кн. 2-ая, с. 87). Нарождается новый, коллективистскій, строй души, говоритъ далѣе нашъ авторъ. Нарожденіе этого строя и есть богостроительство. Соціализмъ, разрушающій индивидуализмъ, мѣщанскій культъ «я», есть процессъ богостроительный.

Изъ тѣхъ трехъ главныхъ опредѣленій религіи, которыя мы встрѣчаемъ у Луначарскаго—религія есть техника, религія есть надежда на побѣду красоты и блага (въ духѣ Геффдинга, согласно которому религія есть вѣра въ сохраненіе цѣнностей) и, наконецъ, религія это чувство единства съ видомъ, съ цѣлымъ—наиболѣе важное для

него послѣднее. И, дѣйствительно, въ немъ схваченъ одинъ изъ основныхъ элементовъ религіознаго чувства. Изслѣдователи всегда подчеркивали въ религіи *чувство связи* и даже указывали на филологическое значеніе слова религія, обозначающаго по латыни именно «связь» [1]). Впрочемъ, то цѣлое, о связи съ которымъ идетъ рѣчь въ этихъ характеристикахъ религіи, это почти всегда міровое цѣлое, космосъ или божество, между тѣмъ какъ Луначарскій имѣетъ въ виду соціальное цѣлое. Но это различіе не существенно. Космическое цѣлое это лишь трансформація и амплификація соціальнаго цѣлаго. «Міръ»— вселенная есть только раздвинутый въ безконечность «міръ»—соціальная группа [2]). Религія, какъ говоритъ Гюйо, это всеобщій соціоморфизмъ, разсматриваніе вселенной sub specie соціальности.

Мы уже говорили выше, что религія—это фетишизмъ коллективныхъ чувствъ. Но соціальный моментъ входитъ въ религію не только формально, а и матеріально. Общество не только субъектъ религіозныхъ чувствъ, но въ значительной мѣрѣ—въ видѣ различныхъ варіантовъ чувства связи—и объектъ ихъ. Этимъ объясняется близость національнаго и религіознаго. Національныя чувства представляютъ собой особенно интенсивныя чувства, направленныя на коллективность. И въ нихъ ясно звучатъ ноты религіозности. «Святая Русь»—здѣсь передъ нами не просто формула русской національной гордости. Это, выражаясь терминомъ Канта, *аналитическое* сужденіе: въ понятіи высшей соціальной единицы—націи, «Руси»—

---

[1]) Religio отъ religare—связывать. Однако, это словообразованіе, имѣющее за себя авторитетъ такихъ церковныхъ писателей, какъ Августинъ и Лактанцій, отвергается теперь наиболѣе компетентными филологами, производящими его вслѣдъ за Цицерономъ отъ слова „religere"—перечитывать.

[2]) Когда то Щаповъ видѣлъ признакъ большой умственной отсталости древнихъ русскихъ въ томъ, что для выраженія идеи вселенной они не нашли лучшаго слова, чѣмъ понятіе о своей общинѣ, о деревнѣ. На самомъ же дѣлѣ здѣсь выразилась универсальная тенденція разсматривать космическое цѣлое по образцу соціальнаго цѣлаго. И даже филологически русское „міръ" не стоитъ одиноко. Латинское mundus—міръ—означало первоначально расчищенное мѣсто, особую площадь, на которой происходило собраніе гражданъ. Нѣмецкое Welt производится отъ древне-нѣмецкихъ wer (мущина, человѣкъ)+ylde (люди).

*

уже заключается предикатъ святости, божественности, богоизбранности. Сознаніе богоизбранности, присущее многимъ народамъ, не представляетъ такимъ образомъ ничего удивительнаго, если имѣть въ виду эту родственность національнаго и религіознаго. Національныя и патріотическія чувства, обыкновенно латентныя, происходятъ вспышками, взрывами, подъ вліяніемъ какихъ нибудь исключительныхъ обстоятельствъ и имѣютъ большею частью оборонительный характеръ: ярче всего они тогда, когда національному цѣлому нанесена обида, когда его давятъ, когда ему грозитъ опасность. Въ этихъ служатъ они или совсѣмъ почти сливаются съ религіозными чувствами, какъ мы это видимъ, напримѣръ, у евреевъ, или же принимаютъ религіозный, мессіаническій характеръ, какъ у польской и итальянской интеллигенціи первой половины прошлаго вѣка.

Въ обычное время національныя чувства диффузны, нерегулярны. Религія же, благодаря культу, институту праздниковъ, храмамъ и пр., правильно и постоянно концентрируетъ коллективныя чувства. Въ торжественныхъ процессіяхъ и обрядахъ, нѣсколько разъ въ году во время большихъ праздниковъ, нѣсколько десятковъ разъ по малымъ праздникамъ, происходитъ накопленіе этой соціально-психологической энергіи. Храмы въ этомъ смыслѣ представляютъ собой періодически наполняющіеся резервуары коллективныхъ эмоцій. Въ жаркихъ молитвахъ вѣрующихъ, въ дыму благовоній, въ теплѣ свѣчей, возносится вверхъ, въ необъятное пространство, энергія коллективныхъ чувстъ. И эти чувства въ то же время чувства о коллективности, пріуроченныя въ значительной мѣрѣ къ мысли о соціальномъ цѣломъ. Въ храмѣ всѣ страстно чувствуютъ одно, но чувствуютъ также, что и другіе чувствуютъ то же самое. Община вѣрующихъ, собравшаяся славословить своего Бога, не просто толпа, и психологія ея—не психологія толпы. Она—одно органическое цѣлое. Вѣрующій сознаетъ себя частью, моментомъ этой общей жизни.

Но настроеніе праздничнаго, «субботняго», человѣка—это лишь потенцированное настроеніе религіознаго

человѣка вообще. Въ тысячахъ мелочей ритуала и обрядности находитъ свое наглядное выраженіе и матеріализуется чувство связи съ коллективностью, обыкновенно находящееся въ аморфномъ, расплывчатомъ состояніи, оттѣсняемое треволненіями повседневной жизни. Присутствуя всегда въ полѣ сознанія, оно обыкновенно не замѣчается; но оно придаетъ особый тонъ, особую окраску всему жизнеощущенію. Оно въ родѣ той гармоніи сферъ, которая не слышна именно потому, что всегда раздается. Оно своего рода духовный капиталъ, цѣнная собственность, владѣніе которой не ощущается ежеминутно, но придаетъ человѣку увѣренность въ себѣ, прочность, твердость. Это—консервативное чувство, чувство своего бытія, своей полочки, дающее душевный уютъ, комфортъ, тепло.

Однако при всемъ своемъ огромномъ значеніи чувство рода или, беря общѣе, чувство связи съ цѣлымъ—космическимъ или соціальнымъ—не исчерпываетъ собой психологическаго содержанія религіи. Неизсякаемымъ источникомъ для всякихъ религіозныхъ конструкцій, особенно въ наше время, является и другой мотивъ, который, по преобладающей въ немъ эмоціональной окраскѣ, можно назвать *чувствомъ покоя*. Это—чувство метафизическое по преимуществу. Гомологомъ его въ философскомъ отношеніи является духъ абсолютнаго. Въ противовѣсъ всегда иному, всегда непохожему на себя, міру биванія пробуждается потребность въ вѣчно равномъ себѣ, неизмѣнно тождественномъ, бытіи. Нужна субстанція, неподвижная точка опоры, на которую можно прикрѣпить ускользающее изъ рукъ биваніе, нужна твердая почва, островокъ бытія посреди проваливающагося подъ ногами болота становленія. Все здѣсь на землѣ такъ измѣнчиво, хрупко, скоротечно:

Ici-bas tous les lilas meurent,
Tous les chants des oiseaus sont courts;
Je rêve aux étés qui demeurent
Toujours...!

Ici-bas les lèvres effleurent
Sans rien laisser de leur velours;
Je rêve aux baisers qui demeurent
Toujours...!

Ici-bas tous les hommes pleurent
Leurs amitiés ou leurs amours;
Je rêve aux couples qui demeurent
Toujours...

(Сюлли-Прюдомъ).

(Здѣсь на землѣ умираютъ всѣ кусты сирени; всѣ пѣсни птицъ коротки: я мечтаю о лѣтѣ, которое длится всегда... Здѣсь на землѣ губы лишь слегка касаются, не оставляя ничего отъ своего бархата; я мечтаю о поцѣлуяхъ, которыя длятся вѣчно... Здѣсь на землѣ всѣ люди оплакиваютъ свою дружбу или свою любовь; я мечтаю о парахъ, которыя остаются навѣкъ...)

Поэтъ мечтаетъ о «длящейся вѣчно», о застывшей навсегда въ одной позѣ, жизни. Настроенный религіозно человѣкъ создаетъ себѣ этотъ міръ остановившагося бытія, куда онъ уходитъ отъ вѣчно измѣняющейся картины эмпирической дѣйствительности. Утомляетъ полное неожиданностей многообразіе чувственнаго міра, многоликость его, многоголосость; устаешь отъ тянущейся назадъ въ безконечность цѣпи причинныхъ связей, устаешь отъ взаимнозависимости элементовъ дѣйствительности, изъ которыхъ одинъ хватается за другой, другой за третій, а этотъ, въ свою очередь, за первый, и т. д. безъ конца. Вмѣсто всѣхъ этихъ незаконченныхъ, имѣющихъ лишь сравнительное и относительное значеніе, моментовъ бытія жаждешь чего-то главнаго, единаго, законченнаго, самодовлѣющаго, абсолютнаго.

Релативизмъ, ученіе объ относительности всего сущаго, нелегко прививается къ людямъ. Даже въ абстрактнѣйшихъ наукахъ, какъ математика или механика, сказывается эта безконечная живучесть духа абсолютнаго. Такъ ученіе объ относительности движенія наталкивается на психологическую жажду, на инстинктивное стремленіе найти какую нибудь абсолютно-неподвижную точку, отъ которой можно было бы—хотя бы идеально—отсчитывать всѣ движенія. Противъ этаго соблазна духа абсолютнаго не устоялъ, напримѣръ, видный ученый, К. Нейманнъ, сдѣлавшій очень многое для уясненія нашихъ идей о движеніи. Онъ призналъ необходимымъ

допустить абсолютно неподвижное гипотетическое міровое тѣло, которое назвалъ альфа—тѣломъ. По существу этотъ гипотетическій центръ міра нисколько не облегчаетъ намъ трудностей, связанныхъ съ вопросомъ о движеніи, онъ только новое имя, новое слово,—но слова ужъ издревле исполняли функцію успокоенія. Новыми словами люди любятъ утишать старыя умственныя боли.

Такой же абсолютный центръ бытія создаетъ себѣ ищущая покоя религіозная мысль. Она строитъ себѣ своего рода психологическое α—тѣло, создаетъ себѣ бога, въ которомъ собрана ея безмѣрная жажда всепокоя, всеблаженства. Какъ говорилъ знаменитый нѣмецкій мистикъ, мейстеръ Экгартъ, «наиболѣе высокое намѣреніе Бога въ его твореніяхъ—это его отдохновеніе (успокоеніе) въ человѣкѣ, и наиболѣе высокое намѣреніе человѣка—его отдохновеніе въ Богѣ».

Чувство покоя можетъ направляться не только по этому метафизическому руслу. Оно можетъ дать начало и болѣе антропоморфнымъ, личнымъ, построеніямъ. Увѣренность и покой весьма часто сообщаются вѣрой въ болѣе сильную личность. Распространеннѣйшій типъ такой вѣры—это отношеніе ребенка къ отцу. Отецъ все знаетъ, все можетъ, все разрѣшитъ. Вся тягота бытія лежитъ на немъ, на его широкихъ плечахъ. Всякая неувѣренность и тревога тонутъ въ его спокойствіи и увѣренности. Эти отношенія сыновства и отцовства легко переносятся на весь міръ. Нуженъ кто то, кто бы давалъ ту же ясную безмятежность духа, что̀ отецъ въ дѣтствѣ. Въ мірѣ взрослаго есть огромное множество смущающихъ покой явленій, много тревогъ, много неизвѣстнаго. Нуженъ кто то, кто бы депроблематизировалъ бытіе, кто бы однимъ своимъ присутствіемъ устранялъ загадку міра и существованія. Нуженъ Отецъ на небесахъ, который въ необъятномъ мірѣ взрослаго игралъ бы ту же функцію Всезнающаго и Всемогущаго, какую исполнялъ въ тѣсномъ міркѣ ребенка его земной отецъ.

Но Отецъ Небесный не только Всезнающъ и Всемогущъ. Онъ также Всеблагъ и Вселюбящъ. Ему дороги его дѣти. Въ этой юдоли скорби и плача онъ имъ по-

можетъ; онъ ихъ вознаградитъ за невольныя страданія, онъ ихъ облегчитъ, утѣшитъ. Тутъ мы имѣемъ дѣло опять таки съ новой стороной религіознаго чувства, тѣсно связанной съ чаяніями и надеждами индивида, съ его дѣятельностью. Религія, въ этомъ смыслѣ, по удачной формулировкѣ Геффдинга, «вѣра въ сохраненіе цѣнностей». Это опредѣленіе, конечно, не покрываетъ собой религіи, какъ думаетъ датскій мыслитель. Имъ даже не исчерпывается психологическій аспектъ религіи. Но въ религіозной жизни этотъ мотивъ утѣшенія и надежды игралъ, несомнѣнно, и продолжаетъ играть огромную роль [1]).

Другой основной религіозной эмоціей является то, что можно назвать стремленіемъ къ *преображенію міра*. Она, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, антиподъ эмоціи покоя, сходясь съ ней, однако, въ другихъ случаяхъ и даже сливаясь цѣликомъ въ мистическихъ переживаніяхъ. Если мотивъ покоя—это желаніе «того же самого», то стремленіе къ преображенію—это разновидность чувства «иного». Бываютъ моменты, когда обычное теченіе жизни становится непереноснымъ, когда вдругъ пріѣдается столь знакомый ритмъ ея. Организмъ словно отравляется отъ монотонной цикличности повседневнаго существованія, и ему нужно избавиться отъ этого самоотравленія, выдѣлить яды обычности, обновиться. Существуетъ теорія, согласно которой въ теченіе дня происходитъ отравленіе

1) Луначарскій аналогичнымъ образомъ говоритъ, какъ мы видѣли, о религіи—„надеждѣ на побѣду красоты и блага". Эта надежда или вѣра не есть, конечно, полная увѣренность, точное знаніе. Но, когда Луначарскій замѣчаетъ, что его „религія"—въ отличіе отъ историческихъ религій—не даетъ никакихъ гарантій въ окончательной побѣдѣ цѣннаго, то ему можно отвѣтить, что и историческія религіи не всѣ такъ безусловно оптимистичны, какъ ученіе Зороастра, по которому Ормуздъ въ концѣ-концовъ непремѣнно побѣждаетъ Аримана. Религіозная мысль почти всегда раю, мѣсту сохраненія цѣнностей, противоставляетъ адъ, мѣсто разрушенія ихъ,—и передъ личностью поэтому носится извѣстный рискъ. Прошедшая черезъ школу точнаго знанія мысль охотно подчеркиваетъ моментъ риска, имѣющагося въ религіозной вѣрѣ. Это въ классической формѣ было сдѣлано еще Паскалемъ въ его знаменитомъ пари. Въ видоизмѣненной формѣ это пари было воспринято въ наше время Джемсомъ въ его оправданіи воли къ вѣрѣ. Вообще Джемсъ въ своей религіозной концепціи довольствуется вѣрой въ возможность хотя бы частичнаго спасенія міра.

мозга, отъ котораго мы освобождаемся только благодаря сну. Возможно также, что нѣкоторую роль играютъ въ этомъ и сновидѣнія, являясь не простымъ безцѣльнымъ придаткомъ сна, но и полезной реакціей противъ принудительной связи представленій, вызываемой потребностями существованія на яву. Сонная греза освобождаетъ представленія отъ обычной закономѣрности, она—своего рода царство свободы, преображенный на свой манеръ міръ.

Особаго біологическаго приспособленія для интоксикаціи, накапливающейся изо дня въ день отъ одуряющаго повторенія однихъ и тѣхъ же движеній, однихъ и тѣхъ же въ общемъ мыслей и настроеній, человѣкъ не имѣетъ, и ему пришлось на свой страхъ отыскивать «преображающія» міръ средства. Универсальнѣйшимъ, но не единственнымъ, однако, является опьяненіе. О распространенности употребленія опьяняющихъ напитковъ и о религіозномъ значеніи ихъ въ ритуалѣ многихъ народовъ говорить не приходится. Особенно велика роль ихъ въ мистическихъ культахъ, гдѣ они встрѣчаются и съ другими средствами приводить себя въ экстатическое состояніе, какъ музыка, танцы, верченіе на одномъ мѣстѣ, и т. д.

Но, на ряду съ этими физіологическими средствами преображенія міра, имѣются и совсѣмъ другіе способы удовлетворенія жажды иного. Такую же роль играютъ и праздники, часто, но не всегда, соединяющіеся съ употребленіемъ особой пищи и напитковъ. Для насъ не интересенъ вопросъ объ историческомъ происхожденіи праздниковъ. Для насъ важно лишь то, что они отвѣчаютъ на потребность дать встряску своимъ нервамъ, вырвать ихъ изъ оцѣпенѣнія будничной жизни. Важно то, что ихъ соціологической функціей является перерывъ въ теченіи эмпирическаго времени и перенесеніе человѣка въ область совсѣмъ иныхъ ощущеній и настроеній. Въ нѣкоторыхъ культахъ праздничное настроеніе достигаетъ кульминаціоннаго пункта, соединяясь съ оргіастическими элементами. Во время такихъ празднествъ, какъ римскіе Сатурналіи, на время отмѣнялся даже порядокъ

соціальныхъ отношеній. Но, и не беря такихъ крайнихъ случаевъ, мы имѣемъ въ институтѣ праздниковъ одинъ изъ самыхъ дѣйствительныхъ соціальныхъ пріемовъ преображенія бытія. Не даромъ такія выраженія, какъ «праздничное настроеніе», «праздновать», стали служить для выраженія особеннаго, необычнаго, торжественнаго самочувствія. И достигается это настроеніе не одними лишь внѣшними средствами, какъ пляска, музыка, вино, особая, лучшая пища—хотя они несоизмѣримо увеличиваютъ дѣйствіе праздниковъ—а однимъ тѣмъ, что коллективная воля отвращаетъ мысль отъ привычнаго теченія жизни и направляетъ ее по новому руслу.

Законченное выраженіе психологія праздничнаго настроенія получила въ еврейской субботѣ. Будни и суббота—это два противоположныхъ міра, міръ грубой эмпиріи, съ одной стороны, міръ возвышенный, трансцендентный, преображенный, съ другой. Съ субботой связаны для правовѣрнаго еврея безчисленныя легенды, сказанія; они вызываетъ въ немъ самыя разнообразныя, трогательныя, нѣжныя и торжественныя эмоціи. Суббота для него не отвлеченное понятіе. Она олицетворяется. Она «прекрасная невѣста», какъ поется въ особой субботней молитвѣ, къ которой идетъ на встрѣчу женихъ—Израиль.

Безъ какихъ бы то ни было наркотиковъ, одной силой коллективнаго внушенія, создается такая концентрированность и интенсивность переживаній, которая точно обновляетъ міръ, снимаетъ съ него коросту обыденности. Даже англійское воскресенье, съ его столько разъ описанной классической скукой, въ теченіе сотенъ лѣтъ на свой ладъ преображало, и продолжаетъ преображать, міръ для милліоновъ людей.

Въ меньшей мѣрѣ ту же роль играютъ для насъ такія, нынѣ профанныя, зрѣлища, какъ театральныя представленія, составлявшія нѣкогда часть религіознаго праздничнаго дѣйствія. Можно соглашаться или не соглашаться съ Аристотелемъ насчетъ очищающаго, «каѳартическаго», дѣйствія трагедіи—это «очищеніе», между прочимъ, было однимъ изъ результатовъ религіознаго

дѣйствія—но фактъ, несомнѣнно, тотъ, что съ трагедіей, драмой, комедіей, съ этимъ бутафорскимъ міромъ героевъ, царей, боговъ и простыхъ смертныхъ, мы переносимся въ совсѣмъ иную область отношеній. Театральное зрѣлище дѣлаетъ разрывъ въ нашемъ эмпирическомъ времени, преображаетъ на нѣсколько часовъ нашъ міръ. Описанные Бѣлинскимъ восторги испыталъ, разумѣется, въ той или иной степени каждый изъ насъ. Конечно, со временемъ сила привычки притупляетъ преображающее дѣйствіе театра, какъ она ослабляетъ дѣйствіе и всѣхъ другихъ средствъ: изъ внѣзаконнаго, опрокидывающаго всѣ нормы и порядки обычнаго существованія, явленія театральное представленіе становится такимъ же подзаконнымъ феноменомъ, какъ и всѣ прочія событія жизни,—но извѣстная доля обаянія, нѣкоторая иллюзія царства «свободы», т. е. царства иного, остается.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ однимъ и тѣмъ же по существу психологическимъ комплексомъ, въ которомъ только различна интенсивность тѣхъ или иныхъ элементовъ его. И по содержанію своему онъ похожъ на тѣ ощущенія преображенія, которыя часто сопровождаютъ явленія религіознаго обращенія (объ этомъ рѣчь у насъ будетъ еще ниже). Это—ощущенія яркости, свѣжести, новизны, т. е. того, чего не хватаетъ повседневному существованію. Если на обычныя переживанія пали особенно сѣрые тона, если личность въ своемъ міроощущеніи поражена какой-то блеклостью и вялостью, то ея религіозныя исканія примутъ по преимуществу типъ религіозности преображенія. Образчикъ этого мы можемъ найти въ небольшой книгѣ А. Мейера «Религія и культура», такъ пріятно выдѣляющейся своей простотой и отсутствіемъ ходульности среди литературы нашихъ богословесниковъ:

«Такъ какъ вся наша обычная дѣятельность, всѣ наши дневныя дѣла—а ими мы большей частью и заняты—чужды восторга приближенія къ высшему, то намъ представляется, что этотъ восторгъ—лишь особое «состояніе духа», могущее временно покрывать реальность дымкой какой-то прекрасной, но все же обманчи-

вой, мечты. Намъ кажется, что истинная реальность такова, какою ее видятъ наши дневные глаза.

«Какъ-то иначе дается намъ реальность въ моменты подъема. Что-то тайное какъ бы открывается въ ней, какой-то особый, живой, напряженно трепещущій свѣтъ брыжжетъ сквозь образы этого міра. Мы сами и все вокругъ насъ — свободнѣе. Чувство необходимости — а именно въ чувствѣ этомъ и заключается необходимость — какъ будто готово насъ покинуть» (с. 42).

Вотъ какъ изображается г. Мейеромъ грядущее религіозное возрожденіе, несущее преображеніе міра: «Тогда, «собравшись вмѣстѣ и пребывая въ единеніи», они услышатъ, можетъ быть, «шумъ, какъ бы отъ дуновенія сильнаго вѣтра», и увидятъ огненные языки надъ головами ихъ. Тогда заговорятъ люди на невѣдомыхъ намъ теперь языкахъ о невѣдомыхъ намъ теперь истинахъ и начнутъ жить невѣдомой намъ жизнью» (с. 82).

«Невѣдомый языкъ», «невѣдомыя истины» и, главное, «невѣдомая жизнь» — словомъ, не то, что́ есть, не то, къ чему привыкли, не пріѣвшееся обычное ровное существованіе съ его пріѣвшимися безсильными подъемами, а преображенная, прославленная, жизнь, всегда иная, вѣчно свѣжая, радостная, захватывающая, избавленная отъ проклятія нашей эмпирической жизни — чувства необходимости.

Въ «декадентской» литературѣ, да и не въ ней одной, часто встрѣчается эта мечта о преображеніи, это отвращеніе къ обычному. Когда-то много смѣялись надъ стихами Гиппіусъ о томъ, что она «хочетъ того, чего не бываетъ, никогда не бываетъ»: логически это, дѣйствительно, нелѣпо, но психологически этотъ nonsens имѣетъ свой смыслъ. Особенной глубины достигаетъ эта тоска по необычному у Соллогуба, принимая у него почти религіозный характеръ. Соллогубъ не профессіональный богоискатель, но нѣкоторыя стороны религіознаго чувства у него выражены гораздо ярче, правдивѣе и напряженнѣе, чѣмъ у всѣхъ нашихъ искателей, вмѣстѣ взятыхъ. И одинъ изъ этихъ мотивовъ — это тема о преображеніи міра, которую онъ не перестаетъ разрабаты-

вать въ самыхъ различныхъ видахъ. То это поэтическая греза, выраженная въ чарующихъ стихахъ о землѣ Ойле, то это безобразная и пошлая эротика Людмилы (въ «Мелкомъ Бѣсѣ»), то публицистическія разсужденія объ Альдонсѣ и Дульцинеѣ, то олеографически-яркое изображеніе царства королевы Ортруды съ его странно-красивымъ и грустнымъ вступленіемъ о «мечтѣ»:

«Обычность,—она злая и назойливая, и ползетъ, и силится оклеветать сладкіе вымыслы, и брызнуть исподтишка гнусной грязью шумныхъ улицъ на прекрасное, кроткое, задумчивое лицо твое, мечта!»..

Любопытно однако, что на совсѣмъ противоположномъ полюсѣ нашей общественной мысли, въ революціонно-соціалистической идеологіи, мотивъ преображенія сыгралъ значительную роль. Но къ этому мы вернемся еще впослѣдствіи.

Предыдущія замѣчанія имѣли цѣлью показать, какъ сложенъ въ психологическомъ отношеніи феноменъ религіи. Въ основѣ его лежатъ нѣсколько близкихъ и родственныхъ между собою элементарныхъ чувствъ, въ своемъ послѣдовательномъ усложненіи дающихъ необычайно богатый рисунокъ. Не говоря ужъ объ односторонности шлейермахеровской характеристики, для описанія его не достаточно и двойной гаммы Ревилля-Рибо. Чувство связи является какъ бы общимъ ключемъ къ этой двойной гаммѣ; оно соединяетъ между собой чувства зависимости (страха) и любви. Можетъ быть, оно и дѣйствительно самый кардинальный, самый основной изъ религіозныхъ аффектовъ, какъ думаютъ иные изслѣдователи [1]),—но однимъ имъ нельзя исчерпать всего разнообразія религіозныхъ мотивовъ.

До сихъ поръ однако мы, слѣдуя за Луначарскимъ,

[1]) О. Пфлейдереръ видитъ въ мистикѣ—основа которой, какъ извѣстно, чувство единства, связи съ божествомъ—ядро религіи (см. „Geschichte der Religionsphilosophie“, 3 изд., с. 4). Американскій психологъ Льюба согласенъ въ этомъ отношеніи съ Пфлейдеромъ: „мистицизмъ—говоритъ онъ—основное религіозное чувство, самъ центръ религіи“ (Revue philos.“, 1902 г., „Les tendances des mystiques chrétiens“, 443). О могучей и универсальной религіозной

говорили лишь о психологическомъ содержаніи религіи, оставивъ въ сторонѣ религію—соціологическое явленіе. Религія же, какъ соціальный фактъ,—это наполняющій сердце благоговѣніемъ просторъ храмовъ,—это звонъ колоколовъ, который съ дѣтства доносятъ до глубокой старости,—это безхитростныя слова молитвы, уносящія насъ далеко отъ житейскихъ отношеній,—это тысячи мелочей обрядности, сопровождающія человѣка во всю длину его жизни, отъ рожденія до могилы,—это праздничное веселье и праздничная скорбь,—это вѣра и суевѣріе,—это необозримая масса обычаевъ, примѣтъ, предразсудковъ, дѣлающихъ жизнь полной намековъ и неожиданностей,—это особыя святыя книги, каждое слово которыхъ, впитавъ въ себя мысли и чувства милліоновъ думавшихъ надъ ними людей, стало значительнымъ,—это формулы катехизиса, споры богослововъ, легіоны святыхъ и угодниковъ, поучительныя легенды и сказанія,—это особые, облеченные благодатью и силой люди,—это торжественная одежда духовенства, церковная іерархія—словомъ, религія это догматика, ритуалъ, церковная организація, весь необозримый религіозный бытъ и религіозная идеологія. Не всѣ эти элементы имѣются во всякой религіи. Но чѣмъ ихъ больше, тѣмъ религія богаче и сильнѣе. Религія съ іерархіей богаче, больше религія, чѣмъ религія безъ нея. Религія съ торжественнымъ церемоніаломъ еще больше религія, ибо она крѣпче опутываетъ индивида, новыми многочисленными нитями связываетъ его съ соціальнымъ цѣлымъ.

Могутъ замѣтить, что это только внѣшность религіи, ея одежда, что душа и сущность религіи въ торжественныхъ энтузіастическихъ чувствахъ восхищенія передъ міровымъ цѣлымъ или въ чувствѣ своей слабости и зависимости отъ него. Но въ примѣненіи къ соціальной жизни это различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ, между сущностью и явленіемъ, совсѣмъ не имѣетъ смысла:

потребности разбить рамки индивидуальности, возсоединиться съ божествомъ, растворить въ немъ свою личность, см. у E. Rohde, „Psyche“, 2 изд., т. II, с. 23 и слѣд.

Nichts ist innen, nichts ist aussen,
Denn was drinnen, das ist draussen.

Или даже наоборотъ: въ соціальной жизни внѣшнее и есть внутреннее, манифестація и есть сущность. Все соціальное, пользуясь опять-таки словами Гете, ist nur ein Gleichniss. Вся общественная жизнь насквозь одежда. Снимите эту одежду, и вы этимъ сразу уничтожаете соціальный фактъ, обнажаете не мнимую сущность его, а элементарные біологическіе процессы. Соціальный фактъ — это явленіе взаимноотношенія, общественной связи. Если угодно, то въ этомъ смыслѣ о соціальной жизни можно говорить, что она вся—форма, вся—внѣшность, вся—покровъ. Видѣть сущность религіи въ особыхъ религіозныхъ чувствахъ такъ же неправильно, какъ неправильно сущность хозяйственной жизни сводить къ психологическимъ мотивамъ эгоизма, сущность нравственности—къ моральному чувству. Во всѣхъ этихъ случаяхъ въ поискахъ будто бы сущности мы пропускаемъ специфически соціальное, соціологію подмѣниваемъ біологіей или психологіей.

Можно, конечно, индивидуально-психологическія религіозныя чувства назвать религіей и говорить хотя бы съ Джемсомъ въ этомъ смыслѣ о «личной» религіи. Терминологія, дѣйствительно, вещь въ извѣстныхъ предѣлахъ условная. А въ данномъ случаѣ мы дѣйствуемъ въ духѣ языка, который по аналогіи съ соціальнымъ фетишизмомъ примѣняетъ названіе религіи и къ явленіямъ индивидуальнаго фетишизма. Но тогда, говоря, опять-таки съ Джемсомъ, объ «установленной» религіи, надо твердо помнить, что здѣсь общимъ словомъ прикрывается довольно различное содержаніе. Религію—бытъ надо отличать отъ религіи—настроенія; первая не только количественно во много разъ превосходитъ послѣднюю, заключая ее въ себѣ, но и качественно представляетъ собой нѣчто отличное.

Луначарскій, когда говоритъ о религіи, о богостроительствѣ, имѣетъ въ виду, разумѣется, религію—настроеніе. Соціализмъ, такова его мысль, не только не угашаетъ торжественныхъ, надъиндивидуальныхъ, энтузіасти-

ческихъ, эмоцій, но, наоборотъ, торжество соціализма приноситъ пышный расцвѣтъ именно этихъ «религіозныхъ» чувствъ.

И все таки, попавъ въ зацѣпленіе традиціонной терминологіи, Луначарскій подъ конецъ дѣлается жертвой ея. «Отъ слова (богъ) станется», какъ сказалъ во время преній въ религіозно-философскомъ обществѣ по поводу реферата Базарова мастеръ по части словъ, г. Мережковскій. Сдавленный религіозной формой, Луначарскій начинаетъ иногда буквально подражать ей. Въ одномъ мѣстѣ мы читаемъ настоящее молитвословіе, акаѳистъ «Нѣкоему», кто «возсядетъ на тронѣ міровъ», и пр. Въ другомъ случаѣ Луначарскій въ уста «религіознаго» пролетарія влагаетъ маленькій катехизисъ «будущей религіи», заканчивающейся неожиданнымъ и комическимъ восклицаніемъ: «да здравствуетъ Карлъ Марксъ!». Горькому въ его «Исповѣди» даже понадобилось нечудесное чудо исцѣленія больной силой коллективнаго внушенія, чтобъ было похожѣе на обыкновенныя религіи.

Маргариновый богъ, маргариновая религія, маргариновыя чудеса—вотъ къ чему приводитъ религіозный атеизмъ. Вслѣдъ за богоискательствомъ и богостроительство срывается въ словесность, въ литературщину. Оно представляетъ собой поддѣлку, фальсификацію народныхъ религій, которая не способна удовлетворить ни взыскующаго вѣры интеллигента, ни невѣрующаго человѣка. Взыскующему вѣры нужна религія en bloc, со всѣмъ кортежемъ ея аттрибутовъ, религія съ настоящимъ Богомъ, догматами, чудесами. Ирраціональное ему нужно въ самомъ сыромъ, грубомъ, буквальномъ, а не раффинированномъ и метафорическомъ видѣ. Тертулліановское credo, quia absurdum—это, можетъ быть, глубочайшая психологическая основа религіозныхъ исканій встосковавшагося по вѣрѣ интеллигента. И не даромъ черезъ полторы тысячи лѣтъ его повторилъ величайшій интеллигентъ, котораго знала исторія, человѣкъ разорванной души—Паскаль: дѣлайте, какъ если бы вы вѣровали, совѣтуетъ онъ, берите освященную воду, заказывайте мессы и пр.: «cela vous fera croire et vous abêtira»: «это васъ заставитъ

вѣрить, это сдѣлаетъ васъ нищимъ духомъ». Человѣка, выражаясь грубо, надо ударить интеллектуальнымъ обухомъ по головѣ. И чѣмъ абсурднѣе, чѣмъ несуразнѣе, тѣмъ по существу иногда лучше для взыскующаго вѣры интеллигента, ибо не понимать хочетъ онъ—наоборотъ, онъ усталъ отъ пониманія—а успокоиться, покориться, повиноваться, жить со всѣми и какъ всѣ.

4.

Ненужная терминологическая путаница затуманила въ марксистской литературѣ довольно ясный самъ по себѣ вопросъ. Дѣло въ слѣдующемъ. Если въ религіи подчеркивать интеллектуальные элементы, то роль ея сыграна. Она не имѣетъ послѣ себя какого либо продолженія. Анимистическія вѣрованія отдѣлены отъ научнаго міровоззрѣнія цѣлой пропастью. Если угодно, можно вслѣдъ за Фрэзеромъ сказать, что скорѣе есть принципіальное сходство межъ наукой и магіей, что наука продолжаетъ дѣло магіи, прерванное религіей.

Но иначе ставится вопросъ по отношенію къ эмоціональному содержанію религіи. Чтó бы ни считать здѣсь основнымъ: чувство ли страха передъ неизвѣстными намъ силами природы—по слову античнаго поэта: primus in orbe deos fecit timor (боги впервые были созданы страхомъ)—или болѣе тонкую эмоцію зависимости, или же глубокое и универсальное чувство связи, и пр.—но въ ходѣ историческаго развитія эти первичные, простые, недифференцированные аффекты необычайно разрослись и до того углубились и утончились, что игнорировать ихъ и разорвать съ ними такъ легко, какъ съ анимистическими пережитками, невозможно. Какъ бы отрицательно ни относиться къ религіи вообще, какъ бы ни подчеркивать рабью психологію, выступающую въ религіозныхъ эмоціяхъ зависимости, благоговѣнія, священнаго трепета и т. д.—но нельзя забывать и положительныхъ цѣнностей религіозной жизни, той напряженности, углубленности чувства, благодаря которой слово «религіозный» стало

означать именно особенную интенсивность и беззавѣтность переживаній,—нельзя не видѣть тѣхъ серьезныхъ проблемъ жизни, которыя ставятся на высшихъ ступеняхъ религіозной спекуляціи. Начисто ли отмираетъ и этого рода религіозность, или же она, подъ другимъ видомъ, подъ другимъ названіемъ, продолжаетъ существовать и въ невѣрующемъ обществѣ? Имѣется ли въ позитивномъ міровоззрѣніи эквивалентъ для тѣхъ надъиндивидуальныхъ, возвышенныхъ чувствъ, которыя въ историческихъ религіяхъ почти всегда связывались съ извѣстными анимистическими представленіями? Вопросъ былъ именно въ этомъ. Луначарскій отвѣтилъ на него утвердительно. Но, наклеивъ на найденный имъ эквивалентъ (оставимъ пока въ сторонѣ вопросъ о его цѣнности) ярлыкъ «религія», онъ создалъ только большой ненужный экивокъ [1]). За этотъ экивокъ ухватился Плехановъ (и вообще «ортодоксы»), смѣшавшій въ одну кучу религіозныя исканія богословесниковъ и ту—формально неудачную, но по существу неизбѣжную и вполнѣ правомѣрную— попытку расширить традиціонныя рамки марксизма, за которую взялся Луначарскій и его единомышленники. Плеханову было тѣмъ легче произвести это смѣшеніе, что при его раціонализмѣ всѣ эти проблемы эмоціональной жизни почти не доходятъ до его сознанія. Для него онѣ словно звуки съ очень большимъ числомъ колебаній, которые не воспринимаются человѣческимъ ухомъ.

Впрочемъ, бываютъ моменты, когда и Плехановъ, повидимому, начинаетъ чувствовать, что здѣсь есть какая-то заслуживающая вниманія проблема. Черезъ глухую стѣну его раціонализма вдругъ пробивается робкій лучъ какого-то новаго свѣта. Я имѣю въ виду его замѣчанія по вопросу о личномъ безсмертіи, въ которомъ онъ видитъ основную проблему религіозныхъ исканій такихъ людей, какъ Мережковскій, Минскій и пр. «Я вполнѣ понимаю», пишетъ Плехановъ, «что г. Мережковскій увидѣлъ въ

---

1) Эта часть очерка была ужъ написана, когда въ книгѣ Богданова „Паденіе великаго фетишизма“ я прочелъ, что Луначарскій, сознавъ самъ неудобства термина „религія“, отказался отъ него.

вопросѣ о безсмертіи одну изъ главныхъ темъ русской литературы. Но для меня совершенно непонятно, какамъ образомъ онъ проглядѣлъ, что русская литература дала, по крайней мѣрѣ, одинъ обстоятельный отвѣтъ на этотъ вопросъ. Этотъ отвѣтъ принадлежитъ... З. Н. Гиппіусъ». И Плехановъ приводитъ стихотвореніе «Вечеръ», заканчивающееся строфой:

„Какъ никогда, я чувствую—я твой,
О, милая и стройная природа!
Живу въ тебѣ, потомъ умру съ тобой,
Въ душѣ моей покорность и свобода“...

Плехановъ формально возражаетъ противъ невѣрной мысли, заключенной въ словахъ: «умру съ тобой», какъ будто природа умираетъ вмѣстѣ съ индивидомъ. «Но», продолжаетъ онъ, «за то чрезвычайно тонко подмѣчено г. З. Гиппіусъ *чувство свободы*, вырастающее, *несмотря на мысль о неизбѣжности* смерти, изъ чувства единства природы и человѣка. Это чувство свободы прямо противоположно тому чувству рабской зависимости отъ природы, которая, по мнѣнію г. Мережковскаго, должна владѣть всякой душой, не опирающейся на костыль религіознаго сознанія... Чувство свободы, порождаемое сознаніемъ единства и родства человѣка съ природой и нимало не ослабляемое мыслью о смерти, есть какъ нельзя болѣе свѣтлое, отрадное чувство. Но оно не имѣетъ ничего общаго съ той «скукой», которая овладѣваетъ гг. Минскимъ и Мережковскимъ каждый разъ, когда они вспомнятъ о своемъ братѣ «лопухѣ» и о своей сестрѣ «обезьянѣ». Это чувство нимало не боится «лопушьяго безсмертія», которое такъ пугаетъ г. Мережковскаго. Больше того, оно основывается на интенсивномъ сознаніи этого, столь презрѣннаго въ глазахъ г. Мережковскаго, безсмертія. У кого есть это чувство, тому совсѣмъ не страшна мысль о смерти, а у кого оно отсутствуетъ, тотъ не отговорится отъ этой мысли никакими «дуадами» и никакими «религіями будущаго». («Совр. Міръ», декабрь, ст. 194—6).

Плехановъ, вѣроятно, безъ труда согласится, что это чувство единства человѣка съ природой, изъ котораго выте-

каетъ свѣтлое, отрадное чувство свободы, выходитъ изъ рамокъ морали (которой, какъ мы видѣли, становится, по его мнѣнію, религія, лишенная анимизма). Это—чувство sui generis, помогающее человѣку мириться съ неизбѣжнымъ, но крайне тягостнымъ, фактомъ личной смерти. Со страхомъ смерти не безъ успѣха боролись историческіе религіи: однѣ, опираясь на анимистическія представленія, во имя которыхъ онѣ сулили личное безсмертіе,—другія, какъ буддизмъ, развивая метафизико-религіозную концепцію, довольно близкую къ сознанію единства съ природой. Чувство единства, о которомъ говоритъ Плехановъ, является такимъ образомъ въ атеистическомъ, безрелигіозномъ обществѣ эквивалентомъ опредѣленныхъ религіозныхъ эмоцій. Такое цѣнное чувство—и особенно рядъ такихъ чувствъ—заслуживаетъ, несомнѣнно, отдѣльнаго разсмотрѣнія. Можетъ быть, несуразно называть комплексъ подобныхъ переживаній религіей, но не менѣе несуразно валить все это въ одну кучу съ моралью, изъ которой Плехановъ дѣлаетъ такую же неопредѣленную сборную категорію, какой являлся въ старинныхъ зоологическихъ классификаціяхъ отрядъ «Червей».

То же самое можно сказать и о нѣкоторыхъ другихъ религіозныхъ мотивахъ. Плехановъ пишетъ о «скукѣ», охватывающей Минскаго и Мережковскаго, когда они думаютъ о предстоящемъ имъ «лопушьемъ безсмертіи». Плехановъ преувеличиваетъ значеніе страха смерти въ психологіи нашихъ богоискателей. «Скука» Мережковскаго и его единомышленниковъ имѣетъ и другіе корни. Для описанія этой скуки, этой сѣрой тусклости, опустошенности жизни, Мережковскій умѣетъ найти достаточно яркія выраженія, не взбираясь даже, вопреки своему обыкновенію, на ходули риторики. Цитатами на эту тему изъ Мережковскаго и другихъ современныхъ писателей можно было бы заполнить десятки страницъ, ибо «скука» одно изъ распространеннѣйшихъ настроеній нашей цивилизаціи. И не только нашей цивилизаціи. Мотивъ преображенія жизни одинъ изъ основныхъ и наиболѣе могучихъ элементовъ нашей аффективной жизни. Мы уже говорили о томъ, къ какимъ разнообразнымъ средствамъ прибѣгало чело-

вѣчество для удовлетворенія своей жажды «иного». Мы видѣли, что религіи сумѣли регулировать эти чувства, создали особыя приспособленія (празднества, торжественныя процессіи и пр.) для періодическаго накопленія и разряженія этихъ чувствъ. Что же предлагаетъ взамѣнъ этого позитивное міровоззрѣніе? Каковъ бы ни былъ его отвѣтъ, ясно, что вся проблема не лежитъ въ плоскости морали. Можно утверждать, напримѣръ, что то же самое чувство единства съ природой, о которомъ мы сейчасъ говорили, справляется и со «скукой» обычнаго существованія, преодолѣваетъ «сухость» его, какъ мистики называли состоянія души, лишенныя благодатнаго присутствія Божества. Можно сказать, что работа на благо общественнаго цѣлаго не даетъ возникнуть этой разъѣдающей человѣка ржавчинѣ, и т. д. и т. д.— но игнорировать самого вопроса нельзя.

Эти разсужденія примѣнимы и къ другимъ религіознымъ мотивамъ—къ чувству покоя, играющему такую значительную роль въ религіозныхъ исканіяхъ современнаго европейскаго общества, къ чувству отвѣтственности за бытіе, и пр. Огромная соціально-психическая энергія, заключающаяся въ этихъ эмоціяхъ, не можетъ сойти цѣликомъ на нѣтъ, и не только въ силу исторической инерціи, которая удлиняетъ вѣкъ и анимистическихъ представленій, но и въ силу ихъ внутренняго, имманентнаго значенія. Въ цитированной выше книгѣ Рибо, анализируя эволюцію религіозныхъ чувствъ, приходитъ къ убѣжденію, что они постепенно интеллектуализируются и что, благодаря этому, религія все больше и больше превращается въ міровоззрѣніе [1]). Болѣе

---

[1]) См. „Psychologie des sentiments“ (изд. 1896 г.), главу о религіозныхъ чувствахъ. Съ тѣхъ поръ, впрочемъ, Рибо измѣнилъ свой взглядъ на эволюцію религіознаго чувства. Въ книгѣ о „Логикѣ чувствъ“ („La logique des sentiments“) онъ находитъ въ религіозной дѣятельности наиболѣе полное проявленіе логики чувствъ, логики сердца (с. 45). Должна ли, задаетъ онъ себѣ въ концѣ книги вопросъ, должна ли съ прогрессомъ „научной культуры и дисциплины атрофироваться или исчезнуть аффективная логика? Чтó бы ни говорили объ этомъ многіе интеллектуалисты, я не вижу причинъ для положительнаго отвѣта.

„Предъ судомъ чистыхъ логиковъ, логика чувствъ осуждена безъ всякихъ колебаній и безапелляціонно.

идеалистически настроенный Геффдингъ предвидитъ тоже довольно близкую къ этому эволюцію религіи. Возможно, говоритъ онъ, что прогрессивно развивается религіозная точка зрѣнія безъ миѳа, догматовъ, культа, какъ результатъ личныхъ опытовъ, какъ поэзія жизни. А чтобы избѣжать злоупотребленій, говоритъ онъ, можно обойтись здѣсь и безъ слова «религія» («Философія религіи», ст. 247—251).

Повторяю: терминологическая нескладица въ значительной мѣрѣ запутала ясный самъ по себѣ и важный вопросъ. Луначарскій началъ съ проблемы о «будущемъ религіи». Но въ ходѣ разсужденій тема его какъ-то сама собой подмѣнилась, и онъ, вслѣдъ за Минскимъ, сталъ говорить о «религіи будущаго», богостроительствѣ тожъ. Въ своей критикѣ этого—какъ онъ выражается—«богосочинительства» Плехановъ, разумѣется, правъ. Но онъ сдѣлалъ еще худшую ошибку, проглядѣвъ изуродованную богостроительской фразеологіей серьезную проблему. Центръ тяжести всего спора заключается въ вопросѣ о позитивномъ эквивалентѣ религіи. Дѣло идетъ не о богостроительствѣ, не о религіи будущаго, а о тѣхъ чувствахъ, которымъ прежде удовлетворяла религія и которыя, обмірщенныя, секуляризованныя, будутъ продол-

„Предъ судомъ психологіи, она имѣетъ право на существованіе въ силу общихъ и индивидуальныхъ соображеній.

„Есть умы, требующіе прежде всего истины. Но они ее желаютъ прочно установленной, доказанной; у нихъ манія точности и строгости пріемовъ изслѣдованія. Есть другіе умы, нерѣшительные, расплывчатые, чувствующіе себя—по избытку чувства или воображенія, по интеллектуальной лѣни, по неспособности къ анализу, по недостатку терпѣнія въ изслѣдованіяхъ—хорошо лишь въ неопредѣленномъ и туманномъ. Они довольствуются и предпочитаютъ аффективную логику: они бы ее изобрѣли, если бы она уже не существовала въ теченіе вѣковъ.

„Но есть болѣе глубокое основаніе, обезпечивающее ей вѣчное существованіе; дѣло въ томъ, что она самопроизвольный продуктъ нашей не—интеллектуальной дѣятельности. Человѣкъ *чувствуетъ*, какъ въ немъ возникаютъ потребности, желанія, проблемы, которымъ чистый разумъ не приноситъ ни удовлетворенія, ни отвѣта, ни лекарства; тогда на его мѣсто становятся чувство и воображенія. Позиція скептика, ставящаго границы познанію и соглашающагося покорно не знать многаго, позиція стоика, пренебрегающаго иллюзорными надеждами и пустыми утѣшеніями, не по плечу каждому. Большинство предпочитаетъ имѣть мнимые отвѣты, чѣмъ не имѣть никакихъ отвѣтовъ“ (с. 195).

жать существовать подъ названіемъ міровоззрѣнія, или «поэзіи жизни», или космическаго чувства жизни (какъ предлагаетъ въ другомъ мѣстѣ Геффдингъ замѣнить слово «религія»), или подъ какимъ-нибудь инымъ наименованіемъ.

5.

Каковы же черты нарождающагося въ позитивномъ обществѣ космическаго чувства жизни?—Прежде всего это чувство *космично*. Сознаніе своего единства съ природой начинаетъ, дѣйствительно, все больше овладѣвать человѣкомъ. Или говоря даже общѣе, растетъ сызнова то чувство связи—связи съ соціальнымъ цѣлымъ и природой—въ которомъ можно видѣть осевой стержень религіозно-аффективной жизни.

Историческое развитіе ведетъ насъ къ міроощущенію, извѣстными чертами близкому къ представленіямъ первобытнаго человѣка. Въ экстазѣ любви ко всему сущему Св. Францискъ славитъ Бога и за то, что онъ поставилъ на небѣ «господина брата солнце» (messor lo frate sole) и за «сестру» луну, и за «брата» огонь, и за «сестру воду, и за «брата» вѣтеръ и даже за сестру нашу, «тѣлесную смерть, отъ которой не ускользаетъ никто» [1]). Для человѣка тотемистическаго общества не нужно мистическаго напряженія, чтобы увидѣть себя во вселенной, какъ въ кругу родныхъ. Животное его тотема это буквально его братъ или сестра, какъ братомъ или сестрой оказывается всякій сверстникъ изъ его клана. И не только его тотемистическое животное такъ близко ему. Весь доступный ему міръ—это одно неразрывно съ нимъ связанное и близкое ему цѣлое. «Южно-австралійскій дикарь», пишетъ Файзонъ, «разсматриваетъ вселенную, какъ большое племя, къ одному изъ подраздѣленій котораго онъ принадлежитъ; всѣ относящіяся къ его группѣ вещи—одушевленныя или неодушевленныя—это части цѣлаго,

---

1) См. этотъ дивный „гимнъ солнцу“ у P. Sabatier, „La vie de St. François, 15 ed., c. 349.

частью котораго является онъ самъ. Онѣ абсолютно части его самаго».

Мало того: классифицирующая мысль тотемиста распредѣлила, въ зависимости отъ довольно прихотливыхъ, на нашъ взглядъ, ассоціацій мысли, по разнымъ тотемистическимъ рубрикамъ почти всѣ явленія природы. Тотемистъ мыслитъ тотемистическими категоріями. Такъ, напримѣръ, въ одномъ племени (кумитовъ), состоящемъ изъ пяти тотемистическихъ группъ, къ группѣ пеликана относятся: собаки, огонь, ледъ, черное дерево и пр.; къ группѣ ворона: дождь, громъ, молнія, градъ, туча и т. д.; къ группѣ ястреба: дымъ, жимолость, деревья и пр. Словомъ, всѣ явленія природы разобраны и отнесены каждое къ «завѣдывающему» имъ тотемистическому клану [1]). Міръ для австралійскаго дикаря такимъ образомъ полное и естественное продолженіе общественнаго цѣлаго. Тотемистическое міросозерцаніе безусловно соціоморфно. И не будучи анимистическимъ, оно сумѣло сдѣлать міръ близкимъ человѣку. Человѣкъ и природа здѣсь, дѣйствительно, нѣчто единое.

Эта первоначальная соціальная слитность—и производная отъ нея слитность съ природой—является удѣломъ того, что́ называютъ до-исторіей. Историческое же развитіе представляетъ собой процессъ непрерывнаго раздробленія и распаденія соціальной и космической связи. Единое нѣкогда общественное цѣлое распадается на враждующіе между собой классы, дифференцируется въ зависимости отъ потребностей раздѣленія труда и образуетъ многочисленныя группы. Въ многообразной системѣ раздѣленія общественнаго труда особенное — и все растущее—идеологическое значеніе пріобрѣтаетъ противоположность города и деревни.

Въ деревнѣ всегда сохраняется до нѣкоторой степени первобытный коммунизмъ, а если не коммунизмъ, то сознаніе своей взаимной связи, чувство своего единства,

---

1) См. объ этомъ крайне интересную работу Дюркгейма и Мосса. „De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives“ („Année Sociologique“, № 6).

въ то время какъ въ городѣ со все возрастающей быстротой продолжался процессъ ослабленія коллективныхъ связей. Деревня далѣе всегда оставалась неизсякаемымъ родникомъ чувства единства съ природой. Наконецъ, въ нѣдрахъ деревни окрѣпли тѣ представленія, которыя въ теченія тысячелѣтій являлись главнымъ предметомъ какъ религіозной, такъ и философской, спекуляціи. Я имѣю въ виду анимистическія представленія. Весьма правдоподобна гипотеза, согласно которой процессъ индивидуализаціи духовъ, выдѣленія ихъ изъ первичной всеоживленной слитности, шелъ параллельно съ процессомъ выдѣленія личности изъ всесильнаго коллектива. Соціальная дифференціація повлекла за собой разрушеніе первобытнаго «динамизма», наивнаго и туманнаго монистическаго взгляда на міръ. Очень возможно, что анимистическія идеи возникли раньше собственно земледѣльческой культуры, еще въ охотничій періодъ, какъ полагаетъ вслѣдъ за фонъ-денъ-Штейненомъ Плехановъ. Но широко развились онѣ и разрослись въ огромныя идеологическія образованія именно въ крестьянскомъ обществѣ. Крупнѣйшія историческія религіи являются въ значительной мѣрѣ лишь очень развитыми и развѣтвленными аграрными культами [1]).

Въ анимистическихъ представленіяхъ человѣкомъ была

---

[1]) „Существенное сходство ихъ (т. е. трехъ боговъ: Адониса, Аттиса, Озириса) характера оправдываетъ то, что мы разсматриваетъ ихъ вмѣстѣ. Всѣ три олицетворяли, повидимому, силы плодородія вообще, и плодородія растительности въ частности. О всѣхъ трехъ вѣрили, что они умерли и сызнова встаютъ изъ мертвыхъ. Божественная смерть и воскрешеніе всѣхъ трехъ изображались драматически въ ежегодныхъ торжествахъ, которыя ихъ почитатели праздновали, переходя отъ бурнаго веселья къ такому же отчаянному горю, отъ неистоваго восторга—къ слезамъ и рыданіямъ. Естественныя явленія, которыя представлялись и изображались въ этой миѳической формѣ, были великія смѣны временъ года и особенно наиболѣе поражавшая воображеніе сторона ихъ—умираніе и оживаніе растительности. А цѣлью священныхъ драмъ было освѣжить и усилить, съ помощью симпатической магіи, ослабѣвающую энергію природы, такъ, чтобы деревья носили плоды, хлѣбъ созрѣвалъ, а люди и животныя воспроизводили себя“ (I. G. Frazer, „Adonis, Attis, Osiris“, 1909 г., с. 318). Это касается не одного только культа этой малоазійско-египетской троицы. См. огромный матерьялъ объ аграрныхъ культахъ тамъ же и въ книгѣ о „Золотой вѣтви“.

выработана новая форма сознанія своего единства съ природой, значительно отличающаяся отъ преанимистической, тотемистической формы его. Міръ былъ заселенъ безчисленными духами, легкими человѣкоподобными существами, находящимися въ самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ къ человѣку. Какъ развивались на этой почвѣ идеи безсмертія души, какъ образовывался культъ предковъ и вообще организовывались различныя формы религіозной жизни—это насъ здѣсь не занимаетъ. Намъ важно лишь указать на нѣкоторыя тенденціи развитія анимистической мысли въ связи съ вопросомъ о чувствѣ единства.

«Все полно боговъ»—въ этихъ словахъ Ѳалеса выразилась основная идея анимизма. Если это «божественное» начало вмѣсто того, чтобы быть разбросаннымъ въ безчисленномъ множествѣ пунктовъ—центровъ психическихъ индивидуальностей—разсматривалось, какъ разлитое неопредѣленнымъ тонкимъ слоемъ во всемъ окружающемъ, то получался, нѣсколько напоминавшій первоначальный динамизмъ, гилозоизмъ. Сконцентрированный, конденсированный психизмъ въ личномъ «я» и слабо интенсивная, но неопредѣленно экстенсивная, духовность въ природѣ—такова формула гилозоизма, этой элементарной формы пантеизма. «Я»—это только временный центръ сгущенія и интенсификаціи нормально разсѣяннаго психическаго начала. Оно—какъ бы собранные зажигательнымъ стекломъ въ одномъ пунктѣ лучи, дающіе, благодаря этому, яркій свѣтъ. Разрушается человѣческій организмъ, убирается зажигательное стекло, и только-что яркій пучекъ свѣта переходитъ въ свое обычное диффузное состояніе. При этомъ гилозоистическомъ міроощущеніи не испытывается настоятельной потребности въ личномъ безсмертіи. Здѣсь довольствуются тѣмъ, что по существу «я» эквивалентно природѣ, міру, что «я» = природа.

Индійскій пантеизмъ идетъ еще дальше и переворачиваетъ эту формулу: для него природа = «я». Здѣсь чувство единства человѣка съ бытіемъ достигаетъ, въ извѣстномъ смыслѣ, своего высшаго выраженія. Аними-

стическая идея доходитъ до своего кульминаціоннаго пункта. Безчисленные духовные центры, изъ которыхъ состоялъ прежде міръ, слились теперь въ одно сплошное «я». Но этотъ апогей анимизма представляетъ и моментъ гибели его. Духовное начало, лишенное своего противовѣса—матеріи—обрушивается подъ собственною тяжестью. Крайній спиритуализмъ превращается въ полный матеріализмъ,—который, между прочимъ, почти столь же характеренъ для индійской философіи, какъ и ученіе о томъ, что все есть «я». Родство съ бытіемъ, доходившее до окончательнаго, мистическаго сліянія съ нимъ, разрывается, превращается въ ту разобщенность, которая характерна для матеріализма.

Но анимистическія идеи могутъ развиваться и инымъ образомъ. Психическіе центры внѣ личности могутъ начать сливаться между собой, образуя не сплошное пантеистическое цѣлое, а болѣе или менѣе ограниченный рядъ яркихъ круговъ. Это будетъ процессъ образованія іерархіи божествъ, завершеніемъ котораго является монотеистическая идея [1]).

---

[1]) Робертсонъ Смитъ подчеркиваетъ связь семитическаго монотеизма съ торжествомъ въ азіатскихъ деспотіяхъ абсолютной монархіи. На Западѣ же, указываетъ онъ, монархія была побѣждена аристократіей, отчего здѣсь и получился политеистическій пантеонъ (см. „Lectures on the Religion of the Semites“, 2 изд., с. 74).

Наряду съ этой причиной (т. е. построеніемъ небесныхъ отношеній по образцу земныхъ, соціальныхъ отношеній) дѣйствуютъ и другіе факторы. Укажемъ на такой формальный моментъ, какъ стремленіе отвлеченной мысли къ монизму, къ сглаженію противорѣчій (Узенеръ приписываетъ ему даже исключительное значеніе въ процессѣ перехода отъ „боговъ на мгновеніе“, черезъ „особыхъ боговъ“ къ политеистическимъ воззрѣніямъ и т. д., см. „Götternamen“). Нельзя забывать и вліянія условій городской жизни. Въ городѣ обстановка крайне неблагопріятная для развитія анимистическихъ идей. Здѣсь нѣтъ тѣхъ циклически повторяющихся процесовъ умиранія и оживанія органической природы, которыя, по утвержденію Фрэзера, сыграли такую огромную роль въ образованіи народныхъ культовъ. Здѣсь нѣтъ таинственныхъ лѣсовъ, капризныхъ ручьевъ, грозныхъ горъ, словомъ всѣхъ излюбленныхъ духами мѣстъ. Городъ почти весь self-made, и онъ не признаетъ непрерывнаго вмѣшательства въ свои дѣла различныхъ антропоморфныхъ силъ. Въ немъ сложны только отношенія людей между собой, отношенія же ихъ къ природѣ донельзя упрощены и ограничены: съ этой стороны все очень прозрачно и ясно, абстрактно-ясно. И, поскольку надъ умомъ горожанина еще господствуютъ антропоморфно-анимистическія идеи, онъ склоненъ воспринимать ихъ въ ихъ наиболѣе же ясной и абстрактной формѣ, въ видѣ концепціи монотеизма.

«Пустыня монотеистична», утверждалъ когда-то Ренанъ. Можетъ быть, съ большимъ правомъ можно сказать обратное, что «монотеизмъ пустыненъ», что въ своемъ чистомъ видѣ монотеизмъ создаетъ вокругъ человѣка душевную пустыню. Теистическій богъ, точно вампиръ, высасываетъ изъ окружающей природы всѣ живые соки, обезкровливаетъ ее. Отъ природы остается только мертвая оболочка ея, только шелуха бытія. Въ монотеизмѣ происходитъ почти полный разрывъ человѣка съ природой вся жизнь и одушевленность которой переносится на за-природный фантомъ, на сверхъестественнаго бога. Этотъ разрывъ отчасти компенсируется идеальнымъ неопредѣленнымъ удлиненіемъ личной жизни, идеей безсмертія. Личное безсмертіе—это почти необходимое эмоціональное дополненіе чистаго единобожія: безъ него было бы невозможно существовать въ образовавшейся вокругъ человѣка, благодаря монотеизму, пустынѣ.

Опустошенность монотеистической концепціи находитъ особенно законченное выраженіе въ ученіи Декарта. Лишивъ животныхъ одушевленія, превративъ ихъ въ автоматы, онъ окончательно уединилъ человѣка въ мірѣ. Человѣкъ остался во вселенной одинъ на одинъ съ внѣміровымъ богомъ. Въ міровоззрѣніи Декарта великій Панъ, дѣйствительно, безповоротно умираетъ. Вселенная превращается въ колоссальное кладбище, по которому уныло бродитъ единственное оставшееся въ живыхъ существо—человѣкъ. И, когда матеріализмъ наноситъ смертельный ударъ этому пережившему всѣхъ своихъ близкихъ скитальцу, когда онъ и человѣка превращаетъ въ машину, то онъ не только логически довершаетъ дѣло разрушенія очаговъ одушевленности, но и смягчаетъ нѣсколько безотрадную картину картезіанскаго универсума. Лучше стать самому автоматомъ, чѣмъ жить среди однихъ автоматовъ. Въ декартовомъ мірѣ такъ же жутко оставаться, какъ въ городѣ, въ которомъ вымерло бы все населеніе. Это не просто страхъ одиночества, это одиночество, надъ которымъ витаютъ безчисленные призраки когда-то—можетъ быть, еще совсѣмъ недавно—живыхъ существъ. Матеріализмъ устраняетъ

это чувство жуткой отъединенности. Даже болѣе того. Разорвавъ заколдованный кругъ, который очертилъ вокругъ человѣка Декартъ, онъ сумѣлъ дать нѣкоторое удовлетвореніе чувству родства съ природой. Человѣкъ и природа здѣсь одно—ибо оба неодушевленны. Пантеизмъ, одухотворяя природу, дѣлалъ ее родной, жизненно-близкой человѣку. Матеріализмъ, обездушивая человѣка, давалъ, въ нѣкоторомъ родѣ, ту же близость и единеніе— но не въ жизни, а въ смерти. А человѣку дорого и это соединеніе:

И хоть безчувственному тѣлу
Равно повсюду истлѣвать,
Но ближе къ милому предѣлу
Мнѣ все бъ хотѣлось почивать.

Здѣсь даетъ себя знать та автопроицирующая ассоціація, о которой мы говорили въ предыдущемъ очеркѣ. Матеріализмъ роднитъ человѣка съ природой, но роднитъ тѣмъ, что трупы человѣка и природы кладутся рядомъ другъ съ другомъ, въ одномъ семейномъ склепѣ.

Развитіе матеріализма въ новое время совершалось, во первыхъ, подъ вліяніемъ мотивовъ чисто идеологическаго характера. Механистическая концепція міра оказалась могучимъ орудіемъ научной мысли. Даже въ наше время, несмотря на цѣлый рядъ обнаружившихся недочетовъ, она не перестаетъ быть живымъ родникомъ новыхъ цѣнныхъ идей и теорій. На первыхъ же порахъ, когда съ ея помощью естествознаніе было сдвинуто съ мертвой точки, на которой оно стояло около $1^1/_2$ тысячи лѣтъ, она должна была безусловно покорить себѣ мысль изслѣдователей. Изъ методологическаго принципа она легко превращалась въ цѣлое міровоззрѣніе, тѣмъ болѣе, что еще не существовали или были только въ зачаткѣ всѣ тѣ науки—плодъ, главнымъ образомъ, 19 вѣка—къ которымъ примѣненіе механистической концепціи встрѣчаетъ почти безграничныя препятствія (науки о «духѣ» и проч.).

Еще большее, можетъ быть, значеніе имѣлъ мотивъ соціальнаго характера. За матеріализмъ ухватились въ виду его атеистической складки. Въ колоссальной тѣни,

отбрасываемой внѣ-міровымъ богомъ, укрылась почти вся соціальная неправда стараго общества. Борьба съ богомъ являлась поэтому борьбой за раскрѣпощеніе человѣка. Но удары, направленныя противъ этого мнимаго фокуса анимизма, легко переносились и на дѣйствительный фокусъ, въ которомъ концентрировалась вся одушевленность природы — на человѣка. Мѣтили въ анимистическаго бога, но невольно попадали и въ творца его, въ человѣческую психику. Въ пылу битвы, при заревѣ новыхъ раскрывавшихся перспективъ, эти удары по собственному тѣлу не всегда ощущались. Разбивая вѣковыя цѣпи, не замѣчали производимаго этими ударами опустошенія міра.

Но матеріализмъ въ чистомъ видѣ не могъ быть долговѣчнымъ. Если сравнительно легко было справиться съ созданнымъ религіознымъ фетишизмомъ заприроднымъ призракомъ,то невозможно было засыпать вѣчно бьющій ключъ анимистическихъ идей—человѣческое «я». Въ свою очередь и чувство не могло продолжительное время удовлетворяться кладбищенскимъ соединеніемъ человѣка съ природой. Этому соединенію въ смерти не могли не предпочитать соединеніе въ жизни. Матеріализмъ поэтому почти всегда переходилъ или сливался у его послѣдователей съ различными оттѣнками гилозоистическихъ, пантеистическихъ ученій—въ частности спинозизма.

Я уже говорилъ въ другомъ очеркѣ объ интеллектуальной и эмоціональной сторонахъ пантеизма, дѣлающихъ изъ него такое притягательное для развитой мысли міровоззрѣніе. Чувство единства съ единой же природой находитъ себѣ въ немъ очень яркое выраженіе. Всѣ «зовы древности» говорятъ въ пантеизмѣ, пробуждая въ современномъ человѣкѣ могучіе дремлющіе въ немъ инстинкты. Воскресаетъ природа, убитая монотеизмомъ и матеріализмомъ, живая, горячая кровь сызнова струится въ организмѣ вселенной. Человѣкъ опять находитъ свою родину, онъ болѣе не чужой, не одинокій, въ окружающемъ мірѣ. Съ природой соединяетъ его не одно только физическое родство—какъ въ системѣ матеріализма — но и болѣе тѣсныя узы духовной связи. Въ животномъ мірѣ, въ

царствѣ растеній, даже въ неорганической природѣ—вплоть до послѣднихъ атомовъ или электроновъ—человѣкъ находитъ тѣ элементарные факторы, изъ которыхъ въ результатѣ долгаго развитія сложился его психическій міръ. Атомная психика и молекулярныя «души», разумѣется, очень далеки отъ яркаго міра духовъ первобытно-анимистическаго періода или отъ представленій тотемистической эпохи, но есть какое-то своеобразное отрадное чувство въ мысли о непрерывной филіаціи душевной жизни, въ сознаніи того, что человѣкъ есть лишь заключительное звено въ безконечно-длинной цѣпи развитія сущаго.

Все ростущее сознаніе единства человѣка съ природою находитъ свое наиболѣе распространенное выраженіе въ какомъ-то неоформленномъ неопредѣленномъ пантеизмѣ, тѣмъ болѣе покоряющемъ себѣ умы, чѣмъ онъ неопредѣленнѣе и гибче [1]).

Просвѣщенный европеецъ съ жадностью хватается за всякій намекъ, говорящій объ одушевленности природы, будутъ ли этимъ намекомъ атомныя души Геккеля, случайно брошенное Махомъ замѣчаніе объ аналогіи между химическимъ сродствомъ и волевымъ устремленіемъ, и пр. Существованіе его проходитъ среди безчисленныхъ автоматовъ, среди безконечнаго множества вещей, наединѣ съ молчаливыми собесѣдниками—книгами. Въ этой бѣдной органической жизнью обстановкѣ психика его выцвѣтаетъ, поражается точно хлорозомъ. Все животное въ немъ, все растительное, протестуетъ противъ этого механизированія жизни. Невольный аскетъ городскаго

---

[1]) Параллельно съ ростомъ сознанія этого единства идетъ развитіе чувства природы, которое все болѣе утончается и углубляется (см. объ этомъ у А. Бизе „Историческое развитіе чувства природы“, пер. Д. Коропчевскаго, 1891). Въ поэзіи, въ живописи, въ философіи, повсюду наблюдается жажда вернуться къ природѣ. „Природоискательство“ составляетъ значительную часть идеологической жизни 18 и 19 вѣковъ. Нерѣдко въ немъ звучатъ нотки фальшиваго сантиментализма, нерѣдко оно принимаетъ характеръ приторно-слащаваго идиллизированія, но въ основѣ его лежитъ вполнѣ реальный факторъ. Европеецъ начинаетъ чувствовать себя душно въ рамкахъ своей городской жизни. И, чѣмъ ближе къ нашему времени, чѣмъ сильнѣе дѣлается давленіе городской жизни, тѣмъ настойчивѣе сказывается эта всеобщая тяга къ деревнѣ.

автоматизма, онъ готовъ въ своей жаждѣ живого, органическаго, одушевленнаго, надѣлить жизнью все сущее. «Мы почки на стволѣ вселенной»—пишетъ Геффдингъ, и эти слова отрадой отзываются въ сердцѣ европейскаго интеллигента: онъ охотно жертвуетъ даже своимъ цѣннымъ «я», согласенъ превратиться въ почку, листокъ, въ незамѣтный, ничтожный корень, сосущій въ подземной тьмѣ влагу, лишь бы міръ сталъ живымъ организмомъ.—«Человѣкъ будетъ себя все болѣе чувствовать гражданиномъ вселенной», сулитъ намъ иррелигія Гюйо, и мы чувствуемъ себя радостно-приподнятыми отъ этого пріобщенія универсума къ нашему соціальному бытію.

Анимистическая идеологія деревни—на которой выросли почти всѣ значительныя историческія религіи—въ пантеистическомъ міроощущеніи современнаго европейскаго общества празднуетъ свою новую побѣду.

Значитъ ли это однако, что внѣ анимизма нѣтъ выхода для современной мысли? Значитъ ли это, что, когда дѣло идетъ о связи человѣка съ природой, передъ нами выборъ: или бездушный, мертвый міръ матеріализма, или всеодушевленный универсумъ пантеизма?—Въ дѣйствительности мы не стоимъ передъ такой роковой альтернативой. Человѣкъ и природа одно,—но не потому, что оба они «матерія», движущаяся по неизмѣннымъ, ненарушимымъ закономъ, какъ учитъ матеріализмъ,—и не потому, что они связаны одной общей духовной жизнью, какъ утверждаетъ пантеизмъ. Матеріализмъ и въ человѣкѣ и въ природѣ отмѣчаетъ однотонный силуэтъ ихъ «матеріальности»—и съ этой стороны объединяетъ ихъ, роднитъ тѣни ихъ. Пантеизмъ находитъ въ природѣ тотъ же секретный—«духовный»—механизмъ, что̀ и въ человѣкѣ, и съ его точки зрѣнія особенно важна эта сторона дѣла.

Но на ряду съ ними начинаетъ укрѣпляться новое, богатое перспективами, міровоззрѣніе, возвращающее насъ нѣкоторымъ образомъ къ монизму первобытной мысли, не знавшей еще разсѣченія міра на духовное и тѣлесное начало. Я имѣю въ виду современный позитивизмъ, старающійся воскресить исконный реализмъ мышленія, но безъ его прежней наивности и мистичности.

Современный реализмъ беретъ человѣка цѣликомъ и природу цѣликомъ, и видитъ ихъ единство во всей полнотѣ ихъ проявленій. Для него міръ есть подлинно — пользуясь выраженіемъ Бруно — «многоединое» (moltiunico ente).

Міръ есть «многое»: цвѣта, звуки, формы—все это не иллюзія, не слово, не мнѣніе, подъ которыми скрывается какая-то настоящая реальность—«Матерія», «Единое», «Атманъ». Все это многое и есть сама реальность, безконечно разнообразная, безконечно измѣнчивая, но и связанная безчисленными нитями въ своихъ частяхъ.

Міръ есть «единое», но не въ смыслѣ метафизическаго монизма пантеизма, затопляющаго волнами своего всеединаго все разнообразіе сущаго, а въ смыслѣ формальнаго единства законовъ природы, въ смыслѣ отсутствія дуализма высшаго, «духовнаго», и низшаго, «матеріальнаго», начала. Наше «я» есть такое же «многоединое», какъ и вся остальная природа. Оно—временная комбинація, преходящее сгущеніе тѣхъ же элементовъ, изъ которыхъ составлено все сущее.

Современный реализмъ окончательно устраняетъ анимизмъ, который въ утонченной формѣ универсализируется пантеизмомъ и который въ скрытомъ видѣ имѣется и въ матеріализмѣ. Матеріализмъ—это анти-анимизмъ, и, значитъ, это анимизмъ, мыслимый всегда съ частицей «не». Съ матеріализмомъ происходитъ то же, что съ жаждавшимъ золота алхимикомъ, которому приказано было не думать о бѣлыхъ медвѣдяхъ. Стараясь не думать о нихъ, алхимикъ все время думалъ о нихъ. Утверждая такъ односторонне «матерію», матеріализмъ невольно, подъ сурдинку, вводитъ и дополнительный членъ антитетической пары—«духъ». Его анти-анимизмъ есть поэтому крипто-анимизмъ. Онъ не умѣетъ устранить дуализма духа и тѣла, и неудивительно, что духовное начало въ томъ или иномъ видѣ проскальзываетъ въ его концепцію. Такъ воюющій съ анимизмомъ матеріалистъ Плехановъ придерживается однако гипотезы параллелизма. Матеріалистъ Геккель разсуждаетъ о клѣточныхъ и атомныхъ «душахъ». И невольно зарождается сомнѣніе: не скрывается ли за

этими микроскопическими душами контрабанднымъ образомъ, въ безсознательныхъ тайникахъ мысли, какая-нибудь макроскопическая душа, какой-нибудь намокъ на бога, правда безличнаго, пантеистическаго бога, съ безличнымъ же безсмертіемъ? И не складывается ли то отрадное и свѣтлое чувство свободы, о которомъ пишетъ Плехановъ, въ извѣстной степени изъ этихъ неоформленныхъ, неосознанныхъ, контрабандныхъ анимистическихъ ожиданій?

Разрушая анимизмъ настоящимъ, а не мнимымъ образомъ, какъ матеріализмъ, современный позитивизмъ убираетъ стеклянную стѣну, воздвигнутую развитіемъ мысли между человѣкомъ и природой, стѣну, черезъ которую природа казалась ему ближе, хотя она была, на самомъ дѣлѣ, недоступнѣе. Природа и человѣкъ приведены теперь въ непосредственное соприкосновеніе. Эта непосредственность напоминаетъ отчасти непосредственность пре-анимистической эпохи. Но въ ней нѣтъ, разумѣется, мистицизма тогдашнихъ представленій. Представимъ себѣ для примѣра тотемиста воображаемаго клана «Лопухъ». При его мистическомъ способѣ мышленія лопухъ для него не въ переносномъ смыслѣ слова, а буквально братъ. И даже больше того: онъ самъ и есть лопухъ, какъ и лопухъ, выражаясь богословскимъ терминомъ, «пресуществленъ» въ немъ. Кромѣ того, нашъ тотемистъ есть воплощеніе предка—лопуха изъ легендарной эпохи Алчеринга, о которомъ существуетъ очень длинная и поучительная исторія. Здѣсь нѣтъ ни духовъ, ни боговъ, но за то есть тѣснѣйшая связь межъ человѣкомъ и лопухомъ, и есть, если угодно, лопушье безсмертье, безсмертье человѣка-лопуха.

Возьмемъ теперь современнаго человѣка, позитивиста. Въ извѣстномъ смыслѣ онъ тоже можетъ говорить о «братѣ» лопухѣ, но ужъ не мистически, *не фетишистски, а символически*. Подобно лопуху, онъ быстротечное образованіе, временное слово въ вѣчно набирающейся и вѣчно разбирающейся книгѣ вселенной. Подобно лопуху, взятый изъ земли, онъ въ землю же и вернется. Подобно лопуху онъ подчиняется всѣмъ «желѣзнымъ» и «неумолимымъ» законамъ физическаго существованія. Подобно

лопуху, онъ одна изъ петель необъятной сѣти органической жизни, начатой еще милліоны лѣтъ назадъ, неоднократно обрывавшейся въ началѣ, но опять возобновлявшейся, и продолжающей еще плестись и на нашихъ глазахъ. И т. д. и т. д. Весь этотъ огромный рядъ мыслей съ ихъ безчисленными отвѣтвленіями и ассоціаціями конденсируется въ символической формулѣ о братѣ-лопухѣ, вызывающей своеобразную возвышенную космическую эмоцію.

Тотемистическое кровное родство человѣка съ природой замѣняется такимъ образомъ *символическимъ* родствомъ. Человѣкъ символообразующее существо. Духовное развитіе его представляетъ непрерывный ростъ различныхъ отвлеченныхъ понятій, замѣщающихъ обширныя конкретныя группы переживаній. И эти отвлеченныя понятія пріобрѣтаютъ для него такое же жизненное значеніе, какъ и переживанія, изъ которыхъ они выросли. Исторія религій показываетъ, какъ человѣкъ, начавъ съ животныхъ и даже человѣческихъ жертвоприношеній, сталъ постепенно замѣнять эти жертвы все менѣе реальными, все болѣе символическими, объектами. Эта эволюція повторяется и на самомъ человѣкѣ. Какъ и боги его, онъ долженъ все болѣе и болѣе довольствоваться дымомъ отъ жертвоприношеній, вмѣсто реальной пищи ограничиваться символической.

«Передъ несомнѣнной «гніющей массой» что значитъ сомнительное нетлѣніе въ славѣ, въ памяти человѣчества»?—спрашиваетъ г. Мережковскій. «Утѣшать такимъ безсмертіемъ все равно, что кормить нарисованнымъ хлѣбомъ. Это пустая риторика или злая шутка» (см. статью «Въ обезьяньихъ лапахъ»).

Нарисованнымъ хлѣбомъ не накормить, разумѣется, никого. Но нарисованный хлѣбъ удовлетворяетъ, иногда наше эстетическое чувство. Если желудокъ нашъ не можетъ довольствоваться символической пищей, то за то ею можетъ удовлетвориться нашъ мозгъ. И этимъ именно онъ отличается отъ желудка. Желудокъ «конкретенъ», «реаленъ», мозгъ «абстрактенъ», «символиченъ». Вся особенность функціи мозга и заключается въ способности

къ опосредствованію, къ замѣщенію однихъ рядовъ другими, болѣе «одухотворенными», символическими. Если, поэтому, идетъ рѣчь о «жаждѣ» безсмертія, то вопросъ именно въ томъ, какого типа эта жажда: «желудочнаго» или «мозгового». Врядъ ли кто усомнится въ томъ, что это потребность духовнаго порядка — но тогда «нарисованый хлѣбъ» можетъ имѣть большее значеніе, чѣмъ то, что̀ Мережковскій признаетъ за подлинную, изготовленную въ настоящей анимистической пекарнѣ, булку.

Этотъ процессъ символизаціи мы застаемъ въ законченномъ видѣ въ поэзіи, создавшей себѣ свой условный, эстетическій пантеизмъ. Возьмемъ, напримѣръ, лермонтовское стихотвореніе: «Горныя вершины» (я беру нарочно лермонтовскую версію, ибо въ подлинникѣ, у Гете, элементъ анимизма не выступаетъ такъ явно):

Горныя вершины
Спятъ во тьмѣ ночной;
Тихія долины
Полны свѣжей мглой;
Не пылитъ дорога,
Не дрожатъ листы...
Подожди немного,
Отдохнешь и ты.

Излучаемое этимъ стихотвореніемъ пантеистическое настроеніе умиротворенія, отдохновенія, еще усиливается покоемъ, исходящимъ отъ колоссальныхъ человѣкоподобныхъ существъ — «спящихъ» вершинъ и «тихихъ» долинъ.

Для грубаго анимиста или даже для поэта — философа, какъ Фехнеръ, гора является особой индивидуальностью; для пантеиста она въ нѣкоторой мѣрѣ причастна всей космической жизни; для матеріалиста типа Геккеля она представляетъ конгломератъ безчисленныхъ атомныхъ «психомъ», не составляя, однако, особаго психическаго цѣлаго. Но, чтобы испытать поэтическую эмоцію, чтобъ подвергнуться эстетическому зараженію, я не нуждаюсь въ этомъ реально-анимистическомъ пониманіи лермонтовскаго стихотворенія. Я понимаю его символически, метафорически. Горныя вершины «какъ будто» спятъ. Тихія долины, деревья, дорога, «какъ будто» отдыхаютъ. Это — квази-анимизмъ, это — метафорическій анимизмъ.

Не нужно непремѣнно вложить въ гору, ручей, долину, какую-то «душу», чтобъ сочувственно пережить настроеніе, изображенное въ лермонтовскомъ шедеврѣ. Въ природѣ современному человѣку нуженъ только резонансъ; о музыкѣ заботиться ужъ онъ самъ, съ своей необычайно богатой психикой. Въ природѣ онъ ищетъ только эхо своихъ переживаній. И развѣ не тѣмъ же эхо—громоподобнымъ, неузнаннымъ эхо — были всѣ его фетиши, боги, духи? Человѣкъ всегда надѣлялъ избыткомъ своей жизни и одушевленности окружающій міръ. Онъ всегда былъ относительно природы дающимъ, но ему фетишистски казалось, что онъ берущій. Совершающаяся на нашихъ глазахъ эволюція религіи состоитъ въ *дефетишизированіи* чувствъ, но человѣкъ и теперь не перестаетъ быть дающимъ. Онъ только сознаетъ это. Поэтому онъ квазианимистъ, онъ символистъ, а не фетишистъ.

Такимъ образомъ связь съ вселенскимъ бытіемъ въ своей наиболѣе цѣнной для насъ, эмоціональной, части начинаетъ носить метафорическій, символическій, эстетическій характеръ. Критическій реализмъ, дополняемый эстетическимъ пантеизмомъ, таковы, повидимому, вырисовывающіяся основныя черты міровоззрѣнія будущаго. Сліяніе съ космосомъ превращается въ «какъ будто» одушевленіе вселенной, мистическій экстазъ замѣняется болѣе спокойнымъ, болѣе интеллектуальнымъ, философски-эстетическимъ восторгомъ.

Съ чувствомъ соціальной связи происходитъ аналогичная до нѣкоторой степени эволюція. Вмѣстѣ съ ростомъ объема обществъ, съ распаденіемъ ихъ на антагонистичные классы и другія соціальныя группы, ослабляются узы, соединявшія членовъ ихъ, стирается то «сознаніе рода», о которомъ говоритъ Гиддингсъ. Могучія нѣкогда коллективныя эмоціи, создавшія всесильные обычаи и традиціи, отмираютъ. Чувство соціальной связи сосредоточивается на все уменьшающихся соціальныхъ кругахъ, пока эта регрессивная эволюція не находитъ своего завершенія въ современной моногамической двух-

дѣтной семьѣ (я не говорю уже о все ростущей арміи одинокихъ—холостяковъ обоего пола—этой человѣческой пыли современной цивилизаціи). Другимъ полюсомъ соціальныхъ чувствъ является своего рода монотеистическій богъ буржуазнаго общества—государство, нація. Съ одной стороны уменьшившаяся, сжавшаяся до послѣднихъ предѣловъ, семья, съ другой—колоссальный внѣ-соціальный фетишъ — «нація». Межъ ними лежитъ разорванное, опустошенное соціальное бытіе. Процессъ соціальной дифференціаціи выдѣлилъ индивидуальность изъ всепоглощавшаго коллектива, но онъ совершался съ такой интенсивностью, что личность очутилась почти за бортомъ общества, оказалась – среди сотенъ тысячъ и милліоновъ такихъ же личностей—въ положеніи Робинзона на необитаемомъ островѣ.

Это чувство соціальной оторванности не всегда и не у всѣхъ доходитъ до сознанія: одни, поглощенные тяжелой борьбой за существованіе, не имѣютъ даже передышки и времени, чтобъ задуматься надъ своимъ положеніемъ; надъ другими еще властны—омертвѣвшія уже внутренне—традиціи; третьи заняты стяжательствомъ высшаго полета; четвертые ушли цѣликомъ въ какую нибудь идеологическую работу—въ искусство, въ науку, въ революцію. Но это чувство витаетъ надъ всѣмъ, носится въ воздухѣ; оно наиболѣе, можетъ быть, яркая линія духовнаго спектра 19 вѣка. Оно, несомнѣнно, стояло передъ Сенъ-Симономъ, когда онъ противоставлялъ критическія эпохи органическимъ; его имѣлъ въ виду Контъ, разсуждая о современной анархіи духа; оно есть психологическая основа того отщепенства (безпочвенности) интеллигенціи, которую раскрывали какъ прогрессивные, такъ и реакціонные, наши публицисты, и которую, какъ «оторванность отъ корней» констатировалъ французскій романистъ (Барресъ въ своихъ Déracinés); оно же порождаетъ страстное томленіе по «быту», властную жажду устойчивыхъ, твердыхъ формъ жизни. Реакція противъ духовнаго отщепенства принимала у интеллигенціи различный видъ, отливаясь обыкновенно въ религіозную форму: мандарински-ученая контовская религія

человѣчества, «мужицкій», «дурацкій», пантеизмъ Толстого, страдальчески-эстетическій католицизмъ Гюисманса съ его пристрастіемъ къ церковной старинѣ, наше, докатившееся уже въ лицѣ своихъ отдѣльныхъ представителей до оффиціальнаго православія, богоискательство — все это явленія одного порядка. Но сюда же относится — связанный обыкновенно съ религіозными настроеніями — болѣе или менѣе воинствующій націонализмъ Леметровъ, Баррессовъ, Достоевскихъ и пр.

Отъ Анаксимандра остался таинственно звучащій отрывокъ—отголосокъ, очевидно, мистическихъ ученій Востока—говорящій о «несправедливости» отдѣльнаго существованія вещей. Вышедшія изъ ἄπειρον'α (безконечной первичной стихіи), онѣ подъ конецъ всѣ въ него возвращаются: «изъ чего произошли всѣ вещи, въ это онѣ, погибая, обращаются по требованію правды, ибо имъ приходится въ опредѣленномъ порядкѣ времени потерпѣть за неправду кару и возмездіе». Эта кара за «неправду» отдѣльнаго существованія, за свое соціальное отщепенство, нерѣдко сбывается надъ европейской интеллигенціей, возсоединяющейся съ безграничной соціальной стихіей на основѣ ея извѣчнаго фетишизма. Жажда соціальности, какъ и жажда любви, одухотворяетъ для человѣка всѣ черты любимаго предмета, дѣлаетъ въ немъ все прекраснымъ. Какое-нибудь нелѣпое суевѣріе—только потому, что оно прошло черезъ коллективную психику ряда поколѣній—становится дорогимъ и цѣннымъ; дикій самъ по себѣ обычай, вобравъ въ себя частицу коллективнаго духа, является въ глазахъ вѣрующаго или увѣровавшаго наивнымъ, трогательнымъ, возвышеннымъ, глубокомысленнымъ. Логика чувствъ сметаетъ здѣсь съ своего пути всѣ препятствія, ставимые ей логикой ума. Для человѣка, почувствовавшаго вокругъ себя и подъ собой пустоту, для человѣка, ужаснувшагося своего отщепенства, этихъ препятствій не существуетъ, ибо не понимать хочетъ онъ, а покориться, «смириться»—какъ звалъ нѣкогда интеллигенцію великій «смирившійся», Достоевскій — жить со всѣми и какъ всѣ.

Плехановъ въ своихъ статьяхъ говоритъ объ ошибкѣ людей, наклеивающихъ на всякаго рода коллективныя чувства этикетку религіи. Это вѣрно. Но еще больше ошибка тѣхъ, которые не видятъ соціально-психологическаго корня религіозной жизни, ибо они не замѣчаютъ огромной проблемы о томъ, что̀ приходитъ на смѣну ре- религіозному фетишизму, разрушающемуся вмѣстѣ съ распыленіемъ коллективнаго чувствилища. Положительная сторона такъ называемаго богостроительства, если отвлечься отъ различныхъ уродливыхъ наростовъ этой концепціи, заключается въ томъ, что оно подчеркиваетъ новый нарождающійся паѳосъ коллективнаго творчества. Дѣйствительно, въ наше время—въ эпоху господства самаго крайняго индивидуализма и эксцессовъ его — начинается обратный процессъ интеграціи общества и регенераціи коллективныхъ чувствъ. Въ соціалистическомъ рабочемъ движеніи намѣчается путь, по которому въ грандіозномъ масштабѣ происходитъ возрожденіе первобытнаго коммунизма. Но возрожденіе въ измѣненной формѣ, гдѣ найдетъ себѣ мѣсто и развитое чувство индивидуальности. Въ игнорированіи этого послѣдняго обстоятельства кроется одна изъ серьезныхъ ошибокъ нашихъ богостроителей. Ихъ «философія коллективизма» не умѣетъ быть и философіей индивидуализма, временами совершенно забывая о существованіи личности. Въ своей борьбѣ противъ буржуазнаго индивидуализма, отрывающаго личность отъ коллектива, они ударились въ противоположную крайность и почти растворили личность въ коллективѣ. Соціалистическое общество будущаго превращается у нихъ чуть ли не въ особаго рода организмъ, становится какъ бы Левіаѳаномъ, органами котораго являются отдѣльные индивиды. Луначарскій, хотя и предвидитъ возможность возраженія объ опасности подчиненія личности коллективу, съ восторгомъ пишетъ объ «единоволящемъ цѣломъ», о чудѣ «сліянія психикъ» («Литер. Распадъ», кн. 2, с. 47). Базаровъ сравниваетъ личностей съ нейронами (см. статью въ «Вершинахъ») и увѣряетъ, что «соціалистическое чувство совершенно не носитъ на себѣ печати «я» (Сборникъ «Очерки философіи коллективизма», с. 216), и проч.

Но еще больше, чѣмъ эти отдѣльныя цитаты и выраженія, весь тонъ писаній «философовъ коллективизма», весь ходъ ихъ мыслей показываетъ, что они впали на свой манеръ въ соблазнъ фетишизма. Покончивъ со всѣми богами, они однако на мѣсто ихъ ставятъ сейчасъ же новаго идола, образуютъ новый культъ — идолослуженіе Коллективу, Обществу, Человѣчеству, Виду. Въ дымѣ кажденія этому фетишу какъ бы не улетучилась и цѣнная мысль о возрожденіи паѳоса коллективныхъ чувствъ.

6.

Такой представляется мнѣ судьба основной религіозной эмоціи. Интеллектуализируясь, обростая символическими элементами, она все болѣе теряетъ свой специфически-религіозный характеръ, принимая философско-эстетическій видъ. Чувства страха, священнаго трепета, благоговѣнія, зависимости, связи, жажда слиться съ вселенскимъ бытіемъ—все это, очищенное отъ анимистическихъ примѣсей, переплавленное въ горнилѣ позитивной мысли, превращается въ космическую и соціальную эмоцію.

Останутся ли эти новыя эмоціи въ неорганизованномъ видѣ, или же вокругъ нихъ отложатся твердыя соціальныя образованія? Отвѣтить на это нелегко. Вообще говоря, коллективныя чувства извѣстной степени интенсивности не могутъ длительнымъ образомъ оставаться въ аморфномъ состояніи: они должны найти себѣ то или иное матеріальное выраженіе.

«Свѣтскій праздникъ космической эмоціи!» — Для насъ, выросшихъ въ обстановкѣ анимистическихъ идей съ ихъ необычайно сложнымъ и конкретнымъ міромъ боговъ, ангеловъ, святыхъ, угодниковъ, это звучитъ очень абстрактно, блѣдно и тоще. Но при соприкосновеніи съ соціальной жизнью даже самыя тощія абстракціи полнѣютъ и наливаются кровью. И, можетъ быть, въ такихъ широко распространенныхъ фактахъ, какъ празднованіе 1 мая, мы имѣемъ уже эмбріонъ будущихъ мірскихъ тор-

жествъ. А, можетъ быть, матеріаломъ для нихъ послужатъ обмірщенныя празднества нашего общества. Вѣдь такимъ же образомъ нѣкогда и христіанство изъ древнихъ аграрныхъ и другихъ культовъ создало свой календарный годъ. Подобно монахамъ, стиравшимъ кое-какъ на пергаментѣ профанныя произведенія языческихъ авторовъ и заполнявшимъ ихъ богословскими твореніями отцовъ церкви, христіанство наспѣхъ навело на старинные культы природы легкій лакъ своихъ религіозныхъ идей. Можетъ быть въ будущемъ, съ новымъ Возрожденіемъ—великимъ возрожденіемъ связи съ природой — будутъ прочитаны и эти своеобразные палимпсесты, чтобы войти въ духовную жизнь новаго общества.

Но это, конечно, второстепенная подробность. Сорганизуются, или нѣтъ, космическая и соціальная эмоціи, онѣ призваны, во всякомъ случаѣ, играть большую, и все ростущую, роль въ аффективной жизни грядущихъ поколѣній. Кругъ оторванности человѣка отъ соціальнаго и космическаго бытія завершается. Человѣчество какъ бы возвращается къ своему исходному пункту. Ходъ исторіи приводитъ насъ въ нѣкоторомъ родѣ къ до-исторіи.

Иной характеръ имѣетъ эволюція другого религіознаго чувства—мотива покоя, жажды абсолютнаго, ограниченнаго, неподвижнаго. Эта сторона религіозной жизни обречена, повидимому, на исчезновеніе. Настроеніе покоя замѣняется противоположнымъ ему настроеніемъ; изъ абсолютистовъ мы дѣлаемся релативистами, психологія статизма уступаетъ мѣсто психологіи динамизма.

Мы видѣли, что Леви-Брюль характеризуетъ міросозерцаніе первобытнаго дикаря, какъ динамизмъ. Плехановъ тоже говоритъ объ «эволюціонизмѣ» дикихъ охотниковъ. Эти характеристики вѣрны, поскольку дѣло идетъ о присущемъ первобытному челевѣку инстинктивномъ чувствѣ связей — обыкновенно мистическихъ — между всѣми частями вселенной. Все связано со всѣмъ, все можетъ возникнуть изъ всего—такова первобытная «діалектика», рѣзко отличающаяся отъ позднѣйшей «метафизики», перегораживающей все бытіе на различныя, слабо связанныя между собой или даже совсѣмъ не свя-

занныя, отдѣленія. Ученіе о неизмѣнности формъ сущаго, о постоянствѣ видовъ и другія аналогичныя концепціи «метафизическаго» мышленія діаметрально противоположны «динамизму» дикаго человѣка, не видящему существенной разницы между человѣкомъ и животнымъ, между человѣкомъ и растеніемъ или камнемъ. Даже въ рѣчи первобытнаго дикаря, необычайно конкретной, полной безчисленныхъ оттѣнковъ и нюансовъ, не знающей еще твердой и неизмѣнной разграниченности абстрактныхъ понятій, запечатлѣнъ своеобразный динамизмъ его міровоззрѣнія.

Но этотъ динамизмъ рѣзко отличается отъ динамизма современной мысли. Онъ еще не доросъ даже до противоставленія абсолютнаго относительному, конечнаго безконечному, и вообще до всей той постановки проблемы, которая характеризуетъ борьбу античнаго, статическаго міровоззрѣнія съ современнымъ, динамическимъ.

Какъ извѣстно, классическая древность въ кругѣ видѣла «совершенную» линію. Всѣ небесныя движенія совершаются по кругамъ. Всякое «естественное» движеніе должно быть круговымъ, и только вмѣшательство посторонней силы превращаетъ его въ какое-нибудь другое— напримѣръ, прямолинейное. Исторія астрономіи показываетъ, какую бездну остроумія потратили греческіе ученые, чтобы примирить капризныя движенія планетъ съ излюбленнымъ ученіемъ объ исключительныхъ преимуществахъ круга.

Новая, основанная Галилеемъ, механика перевернула эти отношенія. Согласно закону инерціи «естественное» движеніе совершается по прямой линіи, отъ которой тѣло можетъ отклониться только подъ вліяніемъ какой нибудь чуждой силы. Прямая линія стала такимъ образомъ играть въ новомъ естествознаніи ту же роль, что̀ круговая въ древности.

Но эта перемѣна характерна не только для эволюціи принциповъ точнаго знанія. Она превосходно символизируетъ и переворотъ въ міровоззрѣніи, переходъ отъ точки зрѣнія абсолютизма къ релативизму. Съ прямой линіей нѣтъ уже неподвижнаго центра, за который такъ

упорно держалась прежде мысль, нѣтъ замкнутости и ограниченности, нѣтъ безконечно повторяющагося прохожденія черезъ однѣ и тѣ же точки—нѣтъ, словомъ, всего того, что было такъ дорого статическому мышленію. Съ ней дана возможность безконечно-поступательнаго движенія, никогда не возвращающагося къ пройденнымъ уже положеніямъ.

Статическое мышленіе формировалось въ обстановкѣ ритмически-повторяющихся, равномѣрныхъ процессовъ. Каждый день восходитъ солнце на одномъ опредѣленномъ мѣстѣ и заходитъ на другомъ, также опредѣленномъ; правильно ведутъ свой ежедневный хороводъ звѣзды; правильно разрушается и правильно обновляется органическая жизнь, проходя черезъ одни и тѣ же неизмѣнные фазисы. Цикличность явленій тихо убаюкивала античное мышленіе, навѣвая на него сладкую дремоту. «Ничего новаго подъ луной» — это горестное восклицаніе пресыщеннаго Экклезіаста не выражаетъ совсѣмъ настроенія статической мысли. Наоборотъ, все очарованіе бытія для нея въ отсутствіи рѣжущей, вполнѣ новой, новизны. Необходимое ей разнообразіе дано въ самомъ движеніи по кругу, въ неспѣшномъ поворачиваніи колеса бытія, которое сегодня показываетъ одинъ свой аспектъ, завтра обнаружитъ другой, но которое во вѣки вѣковъ будетъ развертывать въ той же умиротворяющей чередѣ калейдоскопъ существованія. Медленно работающая мысль не улавливаетъ еще заразъ всего цикла событій; повторяющееся имѣетъ для нея всю прелесть новаго, не тревожа въ то же время своей неожиданностью. Неизбалованное разнообразіемъ и обиліемъ переживаній чувство не притуплено, и съ непріѣдающимся любопытствомъ воспринимаетъ все тѣ же, но все иныя, впечатлѣнія бытія. «Такъ было, такъ будетъ»—такова формула статическаго жизнеощущенія, таковъ интимный паѳосъ его.

На основѣ этой цикличности явленій въ классической древности создалось ученіе о «великомъ годѣ», о многотысячелѣтнемъ періодѣ, по истеченіи котораго всѣ событія во вселенной начинаются сызнова, повторяются въ томъ же порядкѣ. Какъ говоритъ латинскій поэтъ:

Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna.
Alter erit tum Tiphys, et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt quoque altera bella
Atque iterum ad Trojam magnus mittetur Achilles.

(Уже возвращается дѣва — богиня справедливости — и царство Сатурна. Другой будетъ тогда Тифисъ и другой корабль Арго, на которомъ поѣдутъ избранные герои; будутъ также другія войны, и сызнова будетъ посланъ противъ Трои великій Ахиллъ).

Въ наше время эту идею о «великомъ годѣ» въ видѣ ученія о «вѣчномъ возвращеніи» страстно развивалъ Ницше. «И этотъ медлительный паукъ» — поучаетъ Заратустра «духа тяжести» — «ползущій въ лунномъ сіяніи, и само это лунное сіяніе, и я и ты у воротъ, бесѣдующіе шопотомъ другъ съ другомъ, бесѣдующіе шопотомъ о вѣчныхъ вещахъ — развѣ не должны были мы всѣ уже существовать ранѣе? — и развѣ не должны мы возвратиться и бѣжать по той другой дорогѣ, туда, передъ нами, по этой длинной ужасной дорогѣ, — развѣ не должны мы вѣчно возвращаться?»

Но замѣчательно, что Ницше только послѣ огромной внутренней борьбы примирился съ мыслью о вѣчномъ возвращеніи. Высочайшая побѣда надъ собой, высочайшее «да» жизни заключается для него именно въ рѣшимости принять эту роковую мысль. «Такъ это была жизнь?» — говоритъ убѣжденный Заратустрой «безобразнѣйшій человѣкъ» — «тогда, ради Заратустры — еще разъ!» — «Еще разъ» — у Ницше это высочайшій подвигъ самопреодолѣнія; для настроенной же циклически древности это былъ высочайшій паѳосъ ея самоутвержденія.

Ницше въ основу своей теоріи положилъ произвольное допущеніе объ ограниченности во вселенной числа атомовъ и, значитъ, числа возможныхъ изъ нихъ комбинацій. Изъ этого неправильнаго положенія онъ сдѣлалъ однако правильные логически и — что̀ еще важнѣе — психологически выводы. Если повтореніе неизбѣжно, если велѣніемъ рока мы неоднократно возстаемъ изъ пучинъ небытія, чтобъ пройти снова и снова тяжелый путь жизни, то подчинимся мудро необходимости,

примемъ ее, не какъ рабы, а какъ свободные люди, и радостно воскликнемъ: «такъ это была жизнь? тогда—еще одинъ разъ»!

Но, разъ мы откажемся отъ основной посылки Ницше, разъ мы примемъ идею безконечности вселенной, то намъ нечего производить надъ собой психологическаго насилія. Наше настроеніе не циклично, въ корнѣ антициклично. Ограниченный, размѣренный, движущійся въ равномѣрномъ круговоротѣ, міръ древности разрушенъ мыслью новаго времени. Повторность и ограниченность бытія—эти основы идиллическаго міровоззрѣнія прошлаго—неспособны уже удовлетворить насъ. Правда, есть цѣлый рядъ причинъ, заставляющихъ насъ подчасъ тосковать по этой безвозвратно исчезнувшей идилліи. Динамизмъ нашей городской цивилизаціи чрезмѣренъ, и въ видѣ реакціи противъ него появляется столь характерная для современнаго европейскаго интеллигента жажда покоя, жажда устоевъ, авторитета, быта. Но даже и въ этихъ случаяхъ мы не можемъ вернуться окончательно въ потерянный рай циклическаго міросозерцанія. Мы прибѣгаемъ къ нему для отдыха, для того, чтобы возстановить свои расшатанные отъ непрерывной культурной встряски нервы. Но усвоить превзойденное міровоззрѣніе мы уже, вообще говоря, не въ состояніи.

Разумѣется, до полной побѣды динамическаго міровоззрѣнія еще далеко. Незамкнутость, безконечность бытія еще нерѣдко пугаетъ современную мысль, разными путями старающуюся обойти какъ нибудь эту релятивистическую концепцію [1]). Поступательное движеніе по

---

[1]) Противъ ученія объ инфинитности, безконечности вселенной выступаютъ съ одной стороны *трансфинитисты*, съ другой —*финитисты*. Трансфинитное есть, по мысли его сторонниковъ, законченная, сочтенная, „хорошая“ безконечность. Это не просто отрицательное понятіе объ отсутствіи предѣла, это—своего рода опредѣленное число, занимающее свое опредѣленное мѣсто въ ряду чиселъ. Нечего говорить о томъ, что теологи и теологизирующіе пытались использовать это понятіе для своихъ цѣлей.

Для финитистовъ міръ ограниченъ или въ пространствѣ, или во времени (или въ томъ и въ другомъ отношеніи), или въ смыслѣ количества заключенной въ немъ энергіи, и т. д. Наряду съ чисто философскими аргументами, въ пользу той или иной формы финитизма приводились и научныя соображенія, одни, напримѣръ,

прямой линіи, все впередъ, безъ конечной станціи, безъ завершенія движенія, безъ того, чтобы сомкнулась траэкторія его, кажется еще многимъ чѣмъ то нелѣпымъ, безсмысленнымъ, безцѣльнымъ. Если ужъ болѣе не плѣняетъ мысль о неопредѣленно продолжающемся коловращеніи бытія, то за то удерживается другая составная часть классической концепціи міра—мысль о необходимости предѣла, конца. Чтобъ примирить эти два противоположныя утвержденія—мысль о прямолинейномъ движеніи и мысль о концѣ—этотъ конецъ дѣлаютъ какимъ-то пунктомъ разрыва, мѣстомъ скачка, «преображенія». Финалъ есть катастрофа, чудо; финалъ—это схожденіе неба и земли, это законченная прямая линія. Всю колоссальную энергію чувства повторности отъ безчисленныхъ вращеній по кругу какъ бы пріурочиваютъ къ этому мнимому предѣльному пункту развитія—и этимъ разсчитываютъ осмыслить прямолинейное поступательное движеніе. Самъ же по себѣ безконечный прогрессъ есть въ глазахъ нашихъ богоискателей царство вѣчной середины, царство пошлости, великій діавольскій соблазнъ [2]).

Бытіе безгранично, безконечно. Эта тема о безконечности его еще и теперь чаще всего эксплуатируется для разсужденій о ничтожности и безсиліи человѣка. Любая популярная книга по астрономіи старается непремѣнно ошеломить неофита изображеніемъ необъятности міра, нагромождаетъ мильярды на мильярды, трильоны на трильоны, чтобъ раздавить подъ ними своего читателя. Подавляющая воображеніе безграничность вселенной, въ которой безслѣдно исчезаетъ наша пылинка—земля, или же вѣчность міра—это своего рода point d'honneur астрономовъ, изощряющихъ свое остроуміе на придумываніи образовъ, которые бы нарисовали достаточно ярко этотъ контрастъ безконечнаго и конечнаго. Вообразите себѣ—пишетъ, напри-

---

изъ области спекуляцій надъ не-эвклидовой геометріей, другія изъ неправильныхъ попытокъ распространить оба основныхъ закона термодинамики на весь міръ, и пр. Жизненнымъ нервомъ всѣхъ подобныхъ умозрѣній обыкновенно опять-таки является теологическая концепція.

2) О „психологіи конца“ см. превосходныя разсужденія Базарова въ его статьѣ „Христіане Третьяго Завѣта и строители Башни Вавилонской“ („Литерат. Распадъ“, кн. 2).

мѣръ, вполнѣ серьезно одинъ извѣстный астрономъ—кубъ, сторона котораго равнялась бы разстоянію отъ земли хотя бы до ближайшей звѣзды (свѣтъ проходитъ это разстояніе въ $3^1/_2$ года). Пусть кубъ этотъ будетъ наполненъ чернилами. Если бы мы стали писать рядъ цифръ, пока мы не исчерпали бы содержимое колоссальной чернильницы, то и тогда—то и тогда полученное нами число годовъ не дало бы намъ представленія о вѣчности!

Эти захлебывающіяся описанія безконечностп показываютъ лишь, что забываютъ объ отрицательномъ характерѣ этого понятія и трактуютъ его, какъ нѣчто положительное. Никто не станетъ удивляться тому, что никогда, что во вѣки вѣковъ нельзя заполнить бездонной бочки, а вѣдь безконечность и есть бездонность, и исчерпать ее или наполнить такъ же безсмысленно. Но въ бездонности безконечнаго для современнато человѣка есть положитеьная сторона, которую затушовываютъ пугающіе ею—именно отсутствіе въ ней препятствій для человѣческаго творчества. Безконечность залогъ того, что росту человѣчества не можетъ поставлено границъ. Надо имѣть взоръ устремленнымъ впередъ, въ будущее, чтобъ оцѣнить эту сторону безконечнаго. Тамъ, гдѣ жизнь воспроизводится на почти неизмѣнной основѣ, тамъ, гдѣ ходъ событій правильно и регулярно повторяется, безграничность должна, несомнѣнно, дѣйствовать подавляющимъ и угнетающимъ образомъ. Въ безбрежной пустынѣ сущаго какъ бы затерялся оазисъ циклически возвращающейся жизни, которому грозитъ вѣчная опасность быть занесеннымъ песками пустыни. Въ статическое мышленіе, занятое настоящимъ и упорно глядящее въ прошлое, представленіе о безконечномъ вноситъ рѣзкую дисгармонію. Но въ нашемъ, вѣчно движущемся и непрерывно обновляющемся обществѣ, въ обществѣ, гдѣ мысль о будущемъ—подчасъ очень далекомъ будущемъ—является однимъ изъ основныхъ двигателей культуры, для гармоніи ограниченнаго міра нѣтъ мѣста. То, что пугало, ужасало, отталкивало мысль абсолютиста, то вызываетъ въ насъ радостное, бодрящее чувство. То, въ чемъ находило

отраду и успокоеніе его душа, намъ кажется ограниченнымъ и мизернымъ.

Правда и теперь еще нерѣдки люди идилліи, агорафобы безконечности, мечтающіе о міровоззрѣніи прошлаго. Какъ хорошо, тоскуютъ они, долженъ былъ чувствовать себя древній или средневѣковый человѣкъ въ своемъ ограниченномъ узкомъ мірѣ, полномъ, однако, таинственности и неожиданности! Загадочная рѣка Океанъ, опоясавшая землю, загадочныя страны съ загадочными существами, рядъ небесныхъ сферъ, окружившихъ дружелюбной толпой свой центръ—землю,—какъ все это было гармонично, поэтично, какъ, успокаивая духъ, оно въ то же время открывало доступъ воображенію съ его любовью страннаго, новаго, неизвѣстнаго. Бозграничность же, внесенная Коперниками и Бруно, убила поэзію міра, подобно тому какъ холодное, абстрактное понятіе о безконечномъ убиваетъ дѣтскую поэзію чиселъ съ ея таинственными квадрильонами, квинтильонами. Вмѣсто того, чтобъ присоединять новый разрядъ чиселъ для ребенка-человѣчества — за мильонами бильоны, за бильонами трильоны—и оставлять его въ сладкой увѣренности, что тамъ, за ними, есть еще какой то неизвѣстный міръ, ему сразу открыли страшную разгадку, имя которой безконечность, т. е. ничто. Съ безконечностью ужъ нѣтъ ничего принципіально новаго въ мірѣ: еще звѣзды, еще туманности, и еще болѣе отдаленныя туманности и звѣзды —но вѣдь это то же самое, это ни на шагъ не подвигаетъ насъ въ пустынѣ безграничнаго.

Это томленіе по дѣтскому взгляду на міръ, этотъ психологическій атавизмъ, не имѣетъ однако будущаго. Уютный міръ древности и средневѣковья кажется намъ узкой клѣткой. Для насъ скоро станетъ тѣсной земля, которую мы такъ страшно сократили съ помощью желѣзныхъ дорогъ, пароходовъ, автомобилей и которую въ недалекомъ, вѣроятно, будущемъ еще больше уменьшатъ новыи способы воздушнаго передвиженія. И не только земля—все ограниченное и законченное кажется тѣснымъ для современной мысли. Безконечность для нея не убійца поэзіи,—наоборотъ, она поднимаетъ ее, она гарантія ве-

ликой грядущей жизни, ростущей во все расширяющемся масштабѣ. Современный релативизмъ раздѣляетъ вмѣстѣ съ Дж. Бруно его восторги и энтузіазмъ при мысли о безконечномъ. Вмѣстѣ съ нимъ онъ готовъ воскликнуть: «любите, если вамъ угодно, женщину, но не забывайте быть поклонникомъ безконечнаго!»

Мы поклонники безконечнаго, мы любовники безграничности. Угнетающая эмоція страха, безпомощности, собственной ничтожности, владѣвшая циклическимъ мышленіемъ, превращается въ свою противоположность. Аналогичная эволюція совершается и съ другимъ моментомъ того же круга представленій—съ абсолютностью сущаго. Великая идея о неизмѣнномъ центрѣ бытія, властвовавшая надъ умами безчисленныхъ поколѣній, теряетъ свое обаяніе надъ нами. Въ бытіи нѣтъ центра, нѣтъ полюсовъ, нѣтъ фокусовъ—нѣтъ, словомъ, неподвижныхъ—начальныхъ иди конечныхъ—опорныхъ пунктовъ. И такимъ безцентреннымъ, бездоннымъ, самому себѣ предоставленнымъ, мы его беремъ—и не только беремъ умомъ, но прилѣпляемся къ нему и сердцемь. Конечно, это усвоеніе идеи объ относительности бытія совершается дишь медленно, постепенно. Духъ абсолютнаго необычайно цѣпокъ и живучъ. Мысль о томъ, что у бытія нѣтъ никакой опоры, наталкивается на такое же—или даже большее—сопротивленіе, какъ когда то представленіе о томъ, что земля ни на чемъ не покоится. Столь привычная намъ теперь мысль, что въ пространствѣ нѣтъ абсолютнаго верха и низа дается лишь съ огромнымъ трудомъ и первоначально всегда воспринимается въ какой нибудь неправильной формѣ. Одинъ ребенокъ объяснялъ себѣ фактъ, что земля не падаетъ въ пространствѣ, тѣмъ, что она быстро вертится вокругъ своей оси: передъ ребенкомъ носился, очевидно, знакомый ему образъ вращающагося—и потому не падающаго—волчка. Какъ вспомогательный этапъ на пути къ новой точки зрѣнія, это было, несомнонно, недурно, но ребенокъ все таки не стоялъ на точкѣ зрѣнія геометрическаго релативизма. Такимъ же точно образомъ многіе, воспринявшіе релативистическую терминологію, остаются тайно—абсолю-

стами. Еще сравнительно легко осваиваются съ идеями релативизма въ области эстетики. Труднѣе уже идетъ дѣло въ сферѣ этики. Что же касается логики, царства интеллектуальныхъ отношеній, то здѣсь особенно часто обнаруживается непослѣдовательность нашей мысли. Ученіе объ абсолютной истинѣ, вытѣсняемое съ одной позиціи, занимаетъ сейчасъ же другую. Раскрытое и разбитое въ одной своей формѣ, оно немедленно воскресаетъ въ какомъ нибудь новомъ обличьѣ. Каждый облюбовываетъ себѣ какой нибудь сортъ абсолютнаго, безъ котораго, по его мнѣнію, все разваливается прахомъ: для одного этимъ абсолютнымъ оказываются «вещи въ себѣ», для другого — нормативныя цѣнности, для третьяго — апріорныя категоріи, и пр. Въ иныхъ теоріяхъ абсолютное имѣетъ совсѣмъ отощалый, призракоподобный видъ—и все таки абсолютисту кажется, что именно оно сдерживаетъ всю міровую постройку, что безъ него наступаетъ царство хаоса, всепоглощающая тьма.

Абсолютизмъ тѣсно связанъ съ финитизмомъ, подобно тому какъ и релативизмъ есть необходимое дополненіе инфинитизма. Разъ міръ конеченъ, то долженъ быть узелъ, въ которомъ завязаны всѣ элементы его, должна быть ось, въ которую упираются всѣ спицы колеса бытія. Если же бытіе безгранично, простираясь неопредѣленно далеко во всѣ стороны, то теряетъ весь смыслъ представленіе о какомъ то альфа—тѣлѣ, будетъ ли имъ Первопричина міра или абстрактная апріорная категорія. Въ безконечности нѣтъ мѣста для какихъ то исключительныхъ, привилегированныхъ элементовъ сущаго. Безконечность, такъ сказать, демократична, эгалитарна. Въ ней ничто не можетъ выдѣлиться своимъ особымъ достоинствомъ. Всѣ виды и формы бытія равноцѣнны; всѣ одинаково связаны другъ съ другомъ; всѣ одинаково зависятъ другъ отъ друга. Безконечность базцентренна.

Безконечнымъ, безцентреннымъ, нециклическимъ рисуетъ себѣ бытіе нашъ динамизмъ, и такимъ хочетъ онъ его. Различныя случайности и зигзаги историческаго развитія могутъ не разъ еще вызывать къ жизни духъ абсолютнаго, но принципіально онъ преодолѣнъ. Прин-

*

ципіально мы релятивисты, мы «текущіе» (οἱ ῥέοντες), какъ насмѣшливо называетъ въ «Θеэтетѣ» Платонъ послѣдователей Гераклита, и идеи «теченія» уже не истребить въ насъ [1]. И не только разсудочной идеи, но и нарождающагося параллельно съ ней настроенія теченія, паѳоса релятивизма. Разумѣется, этотъ паѳосъ отличается отъ сладкозвучной гармоніи субстанціалистскаго міроощущенія. Въ него входятъ и диссонирующіе, болѣзненно-звучащіе, аккорды. Паѳосъ релятивизма есть въ то же время и тоска, грусть релятивизма. Но эти диссонансы представляютъ необходимую составную часть новой нарождающейся, не приторно-сладкой, гармоніи. Субстанціализмъ ужъ слишкомъ тяжелъ и примитивенъ для нашего утонченнаго чувства теченія. Мы можемъ мечтать о немъ, но мы бы его не приняли, если бы онъ осуществился въ дѣйствительности. «Вѣчно—длящаяся сирень», о которой тоскуетъ Сюлли Прюдоммъ, это не живой цвѣтокъ, а скульптурное изваяніе. И все вѣчно-длящееся, все застывшее, есть или мертвое изображеніе въ камнѣ и металлѣ, или жизнь въ каталептическомъ состояніи. Мы охотно становимся иногда субстанціалистами, но—какъ и анимистами—только на часъ, только для того, чтобы создать по закону контраста наиболѣе благопріятную для нашего динамизма эмоціональную обстановку. Въ сознаніи хрупкости всѣхъ отношеній сущаго, въ сознаніи ихъ подверженности увяданію, есть своя особая—нѣсколько щемящая сердце—красота. Это—чувство легкаго скольженія, легкаго соприкосновенія съ бытіемъ, когда не наваливаешься на него грубо всѣмъ своимъ вѣсомъ, а лишь едва—едва задѣваешь его. Это—чувство отсутствія повторности, грустно-отрадное, какъ впечатлѣніе отъ иной желѣзнодорожной встрѣчи или отъ случайно ворвавшагося черезъ окно вагона незнакомаго

[1]) Исторія измѣненій въ языкѣ показываетъ ту же неуклонную тенденцію въ сторону развитія релятивизма мышленія. По изслѣдованіямъ Потебни предложеніе развивается въ направленіи глагольности сказуемаго. Динамическіе элементы рѣчи (фиксирующіеся въ глаголѣ) ростутъ за счетъ субстанціалистскихъ элементовъ ея (группирующихся около имени существительнаго). См. объ этомъ у Д. Овсянико-Куликовскаго: «А. А. Потебня, какъ языковѣдъ-мыслитель» («Кіевская Старина» за 1893 г., №№ 7—9).

ландшафта: нъ мигъ пересѣклись линіи двухъ жизней, на мигъ коснулись другъ друга, чтобъ никогда затѣмъ уже не встрѣтиться, чтобъ все больше и больше отдаляться другъ отъ доуга.

«И еще одинъ разъ!»—этого уже не хочетъ нашъ динамизмъ, познавшій, что дважды не погружаются въ тотъ же самый потокъ, что дважды не проходятъ черезъ одно и то же чувство. Отсюда та неуловимая нотка тоски, составляющая цѣннѣйшій и тончайшій букетъ чувства теченія, жаждущаго или, вѣрнѣе, мечтающаго о субстанціональномъ.

Мы — релативисты, мы — «текущіе». Міроощущеніе будущаго не сумѣетъ поэтому быть безудержно оптимистическимъ, поянымъ исключительно энтузіазма, диѳирамбическимъ. Въ него войдутъ частью и дисгармоніи длинной исторической эпохи распада соціальныхъ узъ и индивидуализма. Диѳирамбъ ростущей мощи человѣка будетъ обвиваться, точно траурной лентой, лирической мелодіей грусти и меланхоліи. Распускающійся въ нашихъ душахъ паѳосъ релативизма будетъ окрашенъ и дымкой покорной печали, печали о всемъ преходящемъ, о всемъ быстротечномъ и никогда не повторяющемся...

7.

«Я представляю себѣ, мой милый, началъ онъ (Версиловъ въ «Подросткѣ») съ задумчивою улыбкою: —что бой уже кончился и борьба улеглась. Послѣ проклятій, комьевъ грязи и свистковъ, настало затишье, и люди остались *одни*, какъ желали: великая прежняя идея оставила ихъ; великій источникъ силъ, до сихъ поръ питавшій и грѣвшій ихъ, отходилъ, какъ то величаво зовущее солнце на картинѣ Клода Лоррена, но это былъ уже какъ бы послѣдній день человѣчества. И люди вдругъ поняли, что они остались совсѣмъ одни, и разомъ почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчикъ, я никогда не могъ вообразить себѣ людей неблагодарными и оглупѣвшими. Осиротѣвшіе люди тотчасъ же

стали бы прижиматься другъ къ другу тѣснѣе и любовнѣе; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляютъ все другъ для друга! Исчезла бы великая идея безсмертія, и приходилось бы замѣнить ее; и весь великій избытокъ прежней любви къ Тому, который и былъ Безсмертіе, обратился бы у всѣхъ на природу, на міръ, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и въ той мѣрѣ, въ какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью. Они стали бы замѣчать и открыли бы въ природѣ такія явленія и тайны, какихъ и не предполагали прежде, ибо смотрѣли бы на природу новыми глазами, взглядомъ любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спѣшили бы цѣловать другъ друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это—все, что у нихъ остается. Они работали бы другъ на друга, и каждый отдавалъ бы всѣмъ все свое состояніе и тѣмъ однимъ былъ бы счастливъ. Каждый ребенокъ зналъ бы и чувствовалъ, что всякій на землѣ—ему какъ отецъ и мать. «Пусть—завтра послѣдній день мой, думалъ бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно, я умру, но останутся всѣ они, а послѣ нихъ дѣти ихъ»,—и эта мысль, что они останутся, все также любя и трепеща другъ за друга, замѣнила бы мысль о загробной встрѣчѣ. О, они торопились бы любить, чтобъ затушить великую грусть въ своихъ сердцахъ. Они были бы горды и смѣлы за себя, но сдѣлались бы робкими другъ за друга; каждый тропеталъ бы за жизнь и за счастье каждаго. Они стали бы нѣжны другъ къ другу и не стыдились бы того, какъ теперь, и ласкали бы другъ друга, какъ дѣти. Встрѣчаясь, смотрѣли бы другъ на друга глубокимъ и осмысленнымъ взглядомъ, и во взглядахъ ихъ была бы любовь и грусть...»

Первая половина этой «фантазіи» Версилова—какъ онъ называетъ ее—уже осуществилась въ дѣйствительности. Въ 19 вѣкѣ европейское общество—по крайней мѣрѣ, въ своихъ просвѣщенныхъ верхахъ—покончило съ богомъ, осталось одно съ своей утонченной цивилизаціей.

И сейчасъ же его охватило чувство великаго сиротства. «Стало холодно», какъ говорится о томъ же у столь родственнаго Достоевскому Ницше.—Нѣтъ великой цѣли жизни—констатируетъ Р. Эйкенъ; замѣнившая религію культура не удовлетворила человѣка: теперь ужъ потрясена вѣра въ современную жизнерадостную и самодовольную культуру.—Нужна новая форма концентраціи жизни — формулируетъ, съ своей стороны, Геффдингъ тоску нашей безрелигіозной эпохи.

Здѣсь на разные лады выражена одна и та же по существу мысль, одно и то же настроеніе. Въ современномъ жизнечувствіи не хватаетъ силы и углубленности. Въ немъ нѣтъ средоточія, нѣтъ центральнаго солнца, которое, какъ прежде религія, согрѣвало бы всю обстановку обыденнаго существованія, преображало бы всѣ мелочи ея. Безъ этого центральнаго огня жизнь размѣнялась на случайные миги, превратилась въ одни сплошные будни. Многогранная и многоцвѣтная съ внѣшней стороны европейская культура кажется носителямъ ея внутренне-тусклой и сѣрой. Ея свѣтъ не грѣетъ: это фосфорическое сверканіе, не дающее животворящаго огня. Тяжекъ холодъ культуры, больно колетъ глаза безплодный блескъ ея.

Различные темпераменты неодинаково реагируютъ на эту опустошенность современнаго существованія и разно выражаютъ жажду новаго жизнечувствія. Одни, съ болѣе эстетическимъ укладомъ души, мечтаютъ о мірѣ вѣчно юныхъ, вѣчно яркихъ и непріѣдающихся впечатлѣній, отъ которыхъ столь далека наша такъ быстро обращающаяся въ обыденность дѣйствительность. Другіе, подавленные и удрученные детерминированностью событій, желали бы спастись въ какой-то иной міръ, міръ неподзаконный, полный свободы и творчества. Третьи доведены до отчаянія пустотой и бездушностью существованія, распавшагося на кучу разрозненныхъ кусковъ, въ которой они тщетно ищутъ объединяющаго ихъ высшаго смысла. Трудно перечислить всѣ оттѣнки этихъ паралитиковъ духа, этихъ—пользуясь терминомъ Рибо—«анге-

дониковъ» жизни, людей притупленнаго жизнечувствія, потерявшихъ вкусъ къ жизни.

Религія прежде давала концентрированность переживаній, вносила съ собой высокій паѳосъ жизни. Это безспорно. Концентрированность и углубленность настроенія сама собой вытекала уже изъ характера религіозныхъ эмоцій, этихъ ярко коллективныхъ чувствъ. Въ религіозныхъ переживаніяхъ личность пріобщалась ко всей полнотѣ и интенсивности соціальной психики. Здѣсь совершался своеобразный процессъ коллективнаго самовнушенія, создававшій въ личности то спокойствіе и увѣренность, которыя характерны вообще для гипноза. Религіозная жизнь—это, можетъ быть, наиболѣе рѣзкая форма стойкаго соціальнаго гипноза. Говоря это, я имѣю въ виду не только такія проявленія ея, какъ религіозныя эпидеміи, чудесныя исцѣленія и пр., гдѣ гипнотическій характеръ религіи просто нащупывается руками, но и повседневную, обычную форму жизни вѣрующаго. Это гипнозъ въ смягченной, диффузной формѣ, это разбавленный моноидеизмъ, принимающій въ моменты подъема—какъ, напримѣръ, во время торжественныхъ праздниковъ или же у отдѣльныхъ впечатлительныхъ лицъ въ минуты религіознаго экстаза—конденсированно-моноидеистическій видъ. Будничное настроеніе религіознаго человѣка—это разжиженное праздничное настроеніе. За сознаніемъ вѣрующаго всегда стоитъ въ резервѣ колоссальная энергія безсознательныхъ коллективныхъ чувствъ, поддерживающая его надъ волнами житейскаго моря. Въ бурю и въ невзгоды жизни вѣрующій никогда не идетъ одинъ: рядомъ съ нимъ—какъ въ знаменитомъ гейневскомъ стихотвореніи—неслышно ступаетъ во тьмѣ его двойникъ, внушенная ему соціальной группой и вливающая въ его сердце бодрость галлюцинація.

Для религіознаго человѣка—какъ и для ребенка, какъ и для первобытнаго дикаря—всѣ вещи окружены чувственнымъ, аффективнымъ нимбомъ. Эмоціональная спайка соединяетъ всѣ элементы сущаго, заполняетъ всѣ щели, всѣ разрывы бытія. Первобытная «діалектика» въ значительной мѣрѣ представляетъ собой связи эмоціо-

нальнаго характера. Для ребенка игрушка—какая нибудь палочка, изображающая «лошадь», куча камней, изъ которыхъ онъ возводитъ свои фантастическія постройки—является источникомъ неизсякаемаго интереса. Дѣло здѣсь не въ игрушкѣ, какъ таковой, а въ томъ, что палочка является тѣмъ матеріальнымъ препятствіемъ, тѣмъ экраномъ, который задерживаетъ и скопляетъ излучающуюся изъ души ребенка «эманацію» его представленій и чувствъ, чтобъ потомъ отослать ихъ ему обратно въ концентрированномъ видѣ. Съ такимъ же всепоглощающимъ интересомъ и благоговѣніемъ разсматриваетъ австраліецъ свои священныя чуринги—простые куски дерева, покрытые незамысловатыми и вздорными на нашъ взглядъ рисунками, представляющими однако для него глубочайшій смыслъ и значеніе.

Но то же самое происходитъ и на болѣе высокихъ ступеняхъ религіозной жизни. Одинъ изъ братьевъ Кирѣевскихъ описываетъ, какимъ образомъ онъ постигъ религіозное значеніе иконъ. Въ одной небольшой церкви онъ увидѣлъ какъ-то колѣнопреклоненныхъ богомольцевъ передъ образомъ Богоматери, простымъ, стариннымъ, нѣсколько потускнѣвшимъ изображеніемъ. Но когда онъ подумалъ—я передаю на память, не имѣя возможности теперь возстановить этотъ давно читанный мной отрывокъ—когда онъ подумалъ, что тысячи людей въ теченіе многихъ лѣтъ молились передъ этой иконой, неся ей свои горести и надежды, отдавая ей свои слезы и горячую вѣру, ему показалось, что образъ ожилъ, затрепеталъ, вобравъ всѣ эти безчисленныя людскія страданія и упованія: передъ нимъ было уже не простое изображеніе, а живая Заступница людей, сама скорбящая и плачущая.

Въ этомъ описаніи выведенъ наружу, на поверхность души, безсознательный механизмъ религіозной жизни. Подъ дѣйствіемъ коллективной психики все мистически оживаетъ, все согрѣвается, становится «источникомъ силъ», питающимъ вѣрующаго человѣка. Религія не есть монологъ личности, не есть ея разговоръ съ выдуманнымъ ей самой призракомъ — какъ это изображаютъ

раціоналисты Она также не діалогъ человѣка съ какой-то высшей сверхъестественной силой—какъ утверждаютъ теологи. Религія—это мистическій діалогъ личности съ коллективностью, полный своеобразной значительности и глубины.

Существованіе религіознаго человѣка двойственно: наряду съ эмпирическимъ профаннымъ міромъ есть преображенный міръ коллективныхъ эмоцій, причудливо переплетающійся съ первымъ и освящающій его, придающій ему особую цѣнность и смыслъ. Въ этомъ метэмпирическомъ существованіи всѣ вещи и предметы пріобрѣтаютъ особенное, имъ только свойственное, значеніе: священныя книги—это нѣчто иное, нѣчто иного порядка, чѣмъ свѣтскія книги; священныя зданія—храмы—имѣютъ безконечно болѣе высокое достоинство, чѣмъ обыкновенныя зданія. Но и священныя книги, и священныя одежды, и священныя зданія, въ безчисленномъ множествѣ пунктовъ входятъ въ сферу профанныхъ отношеній, освящая и осмысливая свѣтскія книги, свѣтскія постройки и всю свѣтскую жизнь. Въ молитвѣ и другихъ проявленіяхъ религіозной жизни психика вѣрующаго совершаетъ—пользуясь выраженіемъ старца Зосимы—то «касаніе мірамъ инымъ», которое такъ необходимо, чтобъ прочнѣе себя чувствовать въ этомъ земномъ мірѣ.

Это—чудо, но это реальное чудо коллективной психологіи, дѣлающей подчасъ такими загадочными соціальныя отношенія. Окружите извѣстнаго человѣка особымъ почтеніемъ, присвойте ему специфическую, отличную отъ обыкновенной, одежду, вложите ему въ руки саблю или пистолетъ—и вы получите гипнозъ мундира, чудо военной дисциплины.—Поставьте въ разныхъ концахъ большой залы письменные столы и пюпитры, отдѣлите ихъ отъ остальной части комнаты перегородками, за которыя не могутъ проникнуть «посторонніе», посадите за нихъ брюзжащихъ, вѣчно недовольныхъ и вѣчно какъ будто занятыхъ людей—и вы создадите обстановку чинопочитанія, атмосферу іерархіи, канцелярскій, банковской и пр. «паѳосъ дистанціи».—Сдѣлайте извѣстную пищу презрѣнной и отвратительной въ глазахъ нѣкоторой группы лю-

дей, усильте безмѣрно это чувство отвращенія, ассоціируя его съ другими чувствами и представленіями—и вы увидите передъ собой религіозный ужасъ еврея или магометанина передъ запрещенной пищей.—Міръ коллективныхъ эмоцій по существу отличается отъ міра индивидуальныхъ чувствъ. Пучекъ собранныхъ во-едино и спаянныхъ индивидуальныхъ воль даетъ нѣчто иное и новое по содержанію. Въ религіи эта антитеза коллективно-и индивидуально-эмоціональнаго достигаютъ своего maximum'а: въ ней это уже антитезы естественнаго и сверхъестественнаго, мірскаго и божескаго, профаннаго и священнаго.

Всякое внушеніе съ теченіемъ времени теряетъ свою силу. Если субъекту сообщить въ гипнозѣ извѣстное состояніе духа, то оно мало по малу истощается, ослабѣваетъ. Съ религіознымъ внушеніемъ происходитъ—въ силу самыхъ разнообразныхъ причинъ—тотъ же процессъ выдыханія. Въ иныхъ случаяхъ мы имѣемъ вырожденіе религіозности въ формалистику и законничество, въ другихъ—прямой переходъ въ атеизмъ, въ третьихъ—просто ослабленіе и индивидуализацію религіозныхъ чувствъ, и пр. Въ протестантизмѣ, съ безчисленными отроившимися отъ него сектами, мы видимъ торжество этого религіознаго индивидуализма. Но въ нѣкоторыхъ протестантскихъ сектахъ былъ найденъ коррективъ для сопровождающаго ростъ индивидуализма паденія интенсивности религіозныхъ чувствъ. По ученію методизма и особенно ревивализма («возрожденцевъ») для спасенія личности мало обыкновенной вѣры; здѣсь требуется болѣзненный переломъ, религіозный кризисъ, который долженъ преодолѣть вѣрующій. На состояніе обычной, ослабленной, религіозности здѣсь накладывается еще второй слой личнаго обращенія. Недостатокъ коллективной силы внушенія компенсируется дабавочнымъ самовнушеніемъ, осмысливающимъ существованіе личности и возвращающимъ ей утерянное душевное равновѣсіе.

Вотъ какъ характеризуетъ эти состоянія обращенія Джемсъ (сопоставляющій ихъ тоже съ явленіями внушенія и видящій ихъ источникъ въ дѣятельности «подпороговаго»

я): «Важнѣйшимъ признакомъ является прекращеніе неудовлетворенности, убѣжденіе, что все идетъ къ лучшему, господство душевнаго міра, гармонія, воля къ жизни, хотя бы даже внѣшнія обстоятельства оставались неизмѣнными... Второй признакъ состоитъ въ томъ, что познаютъ истины, которыя до тѣхъ поръ оставались сокрытыми. Тайны жизни становятся теперь прозрачными... Третья особенность этого состоянія увѣренности состоитъ въ томъ, что часто для обращенныхъ происходитъ объективная перемѣна въ мірѣ. «Все кажется теперь новымъ и прекраснымъ» [1])»! Обращеніе является «преображеніемъ» міра.

Религіозная жизнь Америки кишитъ безчисленными сектами. Америка—страна безъ быта, безъ традицій. Общественная жизнь въ ней вѣчно кипитъ, вѣчно бурлитъ. Она, точно первобытный огненно-жидкій океанъ, ломавшій первыя тонкія корки суши, не даетъ образоваться устойчивымъ формамъ жизни. Въ этой странѣ крайняго индивидуализма идетъ непрерывное религіозное броженіе, непрерывные поиски какихъ нибудь видовъ самовнушенія, чтобъ заполнить духовную пустоту, порождаемую отсутствіемъ коллективнаго гипноза. Въ этомъ отношеніи любопытно полу-этическое, полу-религіозное движеніе «духовнаго врачеванія» (Mind-cure), о которомъ говоритъ въ своей книгѣ Джемсъ (самъ, между прочимъ, испытавшій на себѣ дѣйствіе этого врачеванія). Если отбросить нѣкоторыя религіозныя теорія пантеистическаго типа, только внѣшне связанныя съ существомъ ученія, то мы получимъ любопытную попытку—правда, производимую эмпирически, ощупью—массового примѣненія гипноза. Mind-cure это на $^3/_4$ лаицизированный Лурдъ. Здѣсь богъ, поскольку онъ еще вообще имѣется, приводится къ одной изъ своихъ функцій—цѣлителя душъ (а иногда и тѣлъ). Ясно, что на этомъ пути можно идти и дальше. Механика психической жизни намъ еще плохо извѣстна.

---

1) W. James, «Die religiöse Erfahrung», с. 236. Въ концѣ этой главы объ обращеніи Джемсъ приводитъ данныя Старбэка, показывающія, на мой взглядъ, что въ общемъ съ теченіемъ времени религіозный энтузіазмъ обращенныхъ ослабѣваетъ.

Мы здѣсь все еще бродимъ, точно въ потемкахъ, все еще только нащупываемъ истину. Религія, эта народная медицина души, обладаетъ поэтому до сихъ поръ несравненно—большей эффективностью, чѣмъ первые зачатки научной медицины духа—гипнозъ. Но приносимые съ цивилизаціей недуги становятся все сложнѣе, все труднѣе поддаются примитивнымъ пріемамъ леченія. На одного, утѣшеннаго традиціонными вѣрованіями, сколько другихъ, выбрасываемыхъ ежедневно изъ выдохнувшейся религіозной жизни! А перспективы, открывающіяся для раціональнаго леченія духа, необъятны.

Религія осмысливала прежде жизнь. Но въ новое время—особенно въ 19 вѣкѣ—непрерывно продолжалось разложеніе факторовъ, благопріятныхъ для религіознаго моноидеизма. Ростъ соціальныхъ антагонизмовъ, расширеніе умственнаго горизонта, пробужденіе новыхъ интересовъ и потребностей—все это, съ одной стороны, уменьшало интенсивность коллективныхъ эмоцій, а, съ другой, ослабляло воспріимчивость личности къ воздѣйствію ихъ. Прежнее состояніе душевнаго равновѣсія была потеряно, а новое еще не народилось. Въ результатѣ получилась «анархія духа» съ ея симптомами въ видѣ многоразличныхъ религіозныхъ исканій: наряду съ людьми, ищущими выхода изъ душевнаго развала въ возращеніи къ прежнимъ религіознымъ вѣрованіямъ, появляются многочисленные религіозные реформаторы, обновители духовной жизни, основатели всякаго рода «маленькихъ религій», наконецъ, творцы «атеистическихъ» религій, какъ О. Контъ, Ницше, наши россійскіе «богостроители». И, чѣмъ ближе къ нашей эпохѣ, тѣмъ многочисленнѣе становятся признаки религіознаго броженія: здѣсь и безчисленныя протестантскія секты, и англійскій «ритуализмъ», и нео-католицизмъ, и еще мало изслѣдованное русское сектантство, и уэльское религіозное движеніе, и необыкновенно обостренный интересъ къ религіозной проблемѣ въ Германіи, и конгрессы религій, и т. д., и т. д. За послѣднія 10—20 лѣтъ наблюдается увеличеніе вулканической дѣятельности земли. Нѣчто аналогичное совершается и въ религіозной жизни. Потухавшій было вулканъ религіознаго творчества сталъ

снова дымиться. Предстоитъ ли намъ быть свидѣтелями новаго грандіознаго изверженія? Иные, склонные къ историческимъ аналогіямъ, охотно подчеркиваютъ многочисленныя черты сходства между нашей цивилизацiей и эпохой римскихъ цезарей. И, если брать верхи общества, то сходство, дѣйствительно, огромное, по временамъ поражающее. Но они забываютъ про низы соціальной пирамиды—а это и есть самое главное. Носителемъ религіозной идеологіи могло бы быть, главнымъ образомъ, крестьянство. Въ горожанинѣ религія—это, прежде всего, мощная соціальная традиція. Въ городѣ есть и своя струя, ведущая къ религіозности, такъ сказать, отрицательнымъ путемъ,—не создавая боговъ, а образуя пустоту вокругъ человѣка. Но основной потокъ жизни города иррелигіозенъ. Другое дѣло деревня, съ ея узкимъ, но сильнымъ, коллективнымъ сознаніемъ, съ ея ограниченнымъ кругозоромъ, съ ея близостью къ природѣ, съ цикличностью ея жизни. Но роль деревни въ соціальномъ цѣломъ дѣлается все менѣе и менѣе значительной. Конечно, крестьянство еще достаточно сильно, чтобъ его соціальныя исканія могли облекаться и въ привычное идеологическое одѣяніе – религію. Очаги этой новой религіи могутъ быть довольно ярки, но врядъ ли они въ состояніи будутъ слиться въ одинъ міровой пожаръ, какъ это было въ эпоху упадка Рима.

Впрочемъ, я отклонился нѣсколько въ сторону. Мы видѣли выше, что первая половина версиловской «фантазіи», рисующая картину великаго сиротства людей, совсѣмъ не фантазія, а характеристика дѣйствительнаго положенія вещей. За то фантастична и вымышленна вторая часть ея. И даже не то, что вымышленна—ибо и въ ней воспроизведены нѣкоторыя черты дѣйствительности—но она изображаетъ отношенія въ опрокинутомъ, перевернутомъ видѣ. Не потерявъ Бога, станутъ люди любить другъ друга, а, наоборотъ, «разлюбивъ» другъ друга, растерявъ соціальныя связи, они утеряли и бога. Въ 19 вѣкѣ стало холодно, но не отъ того, что «убили Бога», пользуясь выраженіемъ Ницше: это убійство Бога, какъ и холодъ культуры, есть лишь выраженіе раздро-

бленія соціальнаго сенсоріума, распыленія коллективныхъ чувствъ. Отъ этого леденящаго холода одни предлагаютъ намъ укрыться въ храмы старыхъ религій, другіе — въ какую-нибудь модернизированную часовенку, третьи — въ мірской Пантеонъ Человѣчества. А между тѣмъ центръ тяжести въ томъ, чтобъ люди, какъ говорится у Достоевскаго, прижались бы другъ къ другу тѣснѣе и любовнѣе, центръ тяжести—въ возрожденіи коллективнаго чувствилища. Будетъ оно, будетъ и тепло. Булгаковъ и Бердяевъ думаютъ, что только возвратъ къ православію можетъ дать покой человѣку, Мережковскій находитъ то же цѣлительное дѣйствіе въ религіи Св. Духа, модернистъ Ле-Руа въ догматахъ католицизма, понимаемыхъ прагматически, и т. д. Всѣ эти религіозные искатели какъ будто и не догадываются даже, что коллективныя чувства—это прожекторъ, который освѣщаетъ всякій экранъ, это—мельница, которая мелетъ всякое зерно. Австраліецъ находитъ въ своихъ разсказахъ о дѣяніяхъ предковъ изъ эпохи Алчеринга, въ обрядахъ интишіумы и пр., такой же уютъ и преображеніе міра, какъ магометанинъ въ легендахъ изъ жизни Магомета и въ запретѣ свинины, или какъ христіанинъ въ преданіяхъ о мученикахъ и въ церковной службѣ. Особенности историческаго развитія различныхъ обществъ подвертываютъ подъ прожекторъ тѣ или иные объекты. Но сила не въ этихъ объектахъ, а въ самомъ прожекторѣ. И, если что нужно современному обществу, то не старые или новые боги, а новое коллективное жизне—и міроощущеніе.

8.

Намъ нужно новое коллективное жизнечувствіе. Но коллективное сознаніе не изготовляется, не фабрикуется, а органически выростаетъ изъ всей совокупности соціальной жизни. Это, однако, легко забывается творцами атеистическихъ религій, которые фатально готовятъ своимъ системамъ судьбу курьезовъ и раритетовъ. Такимъ курьезомъ была контовская религія человѣчества. Какъ из-

вѣстно, она имѣла даже свои общины вѣрующихъ, свои храмы и пр. Но контизмъ влачилъ жалкое существованіе. Когда одного писателя, посѣтившаго молельню контистовъ въ Лондонѣ, спросили, что̀ онъ тамъ видѣлъ, онъ отвѣтилъ: «три лица—и ни одного бога». Этотъ остроумный отвѣтъ мѣтко характеризовалъ и малочисленность послѣдователей новой религіи, и псевдо-религіозный характеръ ихъ вѣроученія. Впрочемъ, оба эти обстоятельства тѣсно связаны между собой: псевдо-религія и не можетъ имѣть приверженецвъ. Въ ней отсутствуетъ какъ разъ то, что̀ нужно для успѣха религіи: сила внушенія, зараженія. Въ атеистическихъ религіяхъ только имитируются нѣкоторыя черты религіи. Въ религіи фетишизмъ выростаетъ изъ интенсивной коллективной эмоціи. Здѣсь же даютъ сперва фетишъ—человѣчество (въ контовской религіи имѣется даже Великій Фетишъ—Le grand Fétiche—Земля)—и затѣмъ уже ждутъ отсюда появленія коллективныхъ чувствъ.

Это примѣнимо и къ «религіи» нашихъ богостроителей. У нихъ тоже—три лица и ни одного бога. Дѣло здѣсь не въ однихъ терминахъ, не въ словахъ «религія» или «богъ», а въ томъ, что предпринимается попытка механически, раціоналистически создать то «преображеніе» міра, которое прежде давала коллективная иллюзія—религія. Луначарскій упрекаетъ Плеханова въ томъ, что онъ ухватилъ религію за одежду, а не за сердце. Но это обвиненіе можно отчасти вернуть и самому Луначарскому, иначе онъ не сидѣлъ бы, подобно Вагнеру, въ кабинетѣ и не сочинялъ бы гомункула—религію на новый, научный манеръ, вмѣсто прежняго, естественнаго.

Но въ богостроительствѣ, не смотря на его курьезныя стороны, затронута большая и важная проблема, важная особенно съ соціалистической точки зрѣнія. Я имѣю въ виду проблему «преображенія». Въ цитированной мной книжкѣ А. Мейера мы находимъ рядъ соображеній о близости революціонныхъ движеній съ религіозными. «Въ идеологіяхъ революціонныхъ всегда скрыто или явно присутствуетъ идея конца. Ждутъ какого-то послѣдняго переворота, «послѣдняго и рѣши-

тельнаго боя». «Въ этой странной на первый взглядъ любви къ катастрофѣ, въ мятежномъ исканіи бури, слышится какой-то иной, чуждый культурѣ и истинно гуманистическому чувству жизни, порывъ. Не катастрофу ради катастрофы полюбили эти люди, а тотъ подъемъ къ какой-то высшей, преображенной жизни, съ которымъ связана катастрофа. Ничего не желая слышать о небѣ, какъ о мѣстѣ упокоенія, они ощущаютъ въ себѣ подлинное небо, отдаленно, неясно предчувствуютъ жизнь иного порядка. Что-то таинственно прекрасное улавливаютъ они въ необычной жизни, на мигъ открывающейся ихъ внутреннему взору» (48—49).

Отчасти тѣми же красками изображалъ прежнюю соціалистическую идеологію Струве въ рефератѣ о соціализмѣ, прочитанномъ въ прошломъ году въ религіозно-философскомъ обществѣ (воспроизведенъ въ «Р. Мысли» за 1909, кн. 8). Онъ указывалъ на процессъ обмелѣнія соціализма, превращающагося постепенно въ политическое реформаторство крупнаго стиля. Теперь дѣло идетъ о *преобразованіи* общества, въ то время какъ прежде соціалистическій переворотъ носилъ характеръ *преображенія*.

Я цитирую съ одной стороны ех-марксиста, «ренегата», теперь бѣшенаго врага соціализма, а, съ другой, мистика, забывшаго, вѣроятно, тоже свое иное прошлое. И все таки я утверждаю, что они въ извѣстномъ смыслѣ правы, и все таки вѣрно, что въ соціализмѣ—и, въ частности, въ марксизмѣ, какъ онъ воспринимался первоначально—былъ кусокъ отъ благовѣстія, отъ хиліазма, отъ преображенія. Знаменитый энгельсовскій скачекъ изъ царства необходимости въ царство свободы былъ психологически осуществленъ русской интеллигенціей, открывшей для себя, послѣ убійственнаго десятилѣтія 80-хъ годовъ, живой источникъ марксизма. И не только осуществленъ внутренне, субъективно, но и проицированъ впередъ, въ будущее. Соціалистическій строй рисовался, какъ нѣчто абсолютно, toto genere, отличное отъ буржуазнаго общества. Дѣло здѣсь не просто въ антитезѣ соціальной революціи и соціальной эволюціи, а именно въ особомъ, происходящемъ въ исторіи, раз-

рывѣ, въ перенесеніи человѣка въ совсѣмъ иную плоскость психическаго бытія. Этотъ психическій катастрофизмъ, возведенный въ разсудочную доктрину, еще звучитъ въ теоріяхъ «Философіи коллективизма» съ ея сліяніемъ психикъ, съ ея отсутствіемъ печати «я» въ соціалистическомъ чувствѣ, и пр.

Это хиліастическое настроеніе — о которомъ мы можемъ вспоминать только съ завистью—теперь спало, стало разсудочнѣе, спокойнѣе. И не потому—какъ увѣряетъ Струве—будто соціализмъ размѣнялся на политическое реформаторство. Конечно, разноцвѣтная бархатная пыль романтики при соприкосновеніи съ реальной жизнью истирается, и только въ такія эпохи общественнаго подъема, какъ революція, снова покрываются радугой крылья бабочки—мечты. Но дѣло не въ однѣхъ реформахъ и политической трезвости, а въ цѣломъ рядѣ причинъ. Несравненно важнѣе хотя бы тотъ фактъ, что соціалистическіе интеллигентскіе верхи, какъ небольшая масса, легко накаляются, но легко и охлаждаются, между тѣмъ какъ въ широкихъ пролетарскихъ низахъ только еще накопляются въ медленномъ процессѣ образованія могучія чувства преображенія, пока не свѣтящія.

Но здѣсь я желалъ бы обратить вниманіе на другой моментъ—на преобладаніе въ марксизмѣ раціоналистической, полемической, саркастической складки.

Марксизмъ относится къ современному обществу, какъ Мефистофель:

Ich bin der Geist, der stets verneint,

можетъ съ правомъ сказать онъ о себѣ. Ко всему подходитъ онъ съ разъѣдающей критикой своего анализа, во всемъ умѣетъ онъ зорко разглядѣть руку хозяевъ современной культуры. У насъ есть поэтому необычайной силы критика Капитала. Но у насъ нѣтъ еще эпопеи Труда. И нѣтъ не только ея, но мы не имѣемъ своей пѣсни, своего диѳирамба, своей элегіи — всего того, въ чемъ выражается жизнь чувства. Подобно просвѣтителямъ 60-хъ годовъ мы различаемъ только два основныхъ тона аффективной жизни, знаемъ только

два темперамента: или суровую, замкнутую въ себѣ—и въ глубинѣ стыдливую—базаровщину, или мечтательную, разлѣзлую, мягкотѣлую кирсановщину. И, разумѣется, мы выбрали первую. Мы предпочитаемъ сами насмѣхаться, чѣмъ быть смѣшными, какъ прекраснодушный «другъ Аркадій». Мы боимся мечтать, мы отвыкли мечтать, мы разучились говорить на языкѣ эмоціональной жизни. И въ удвоенномъ градѣ насмѣшекъ и сарказмовъ мы нерѣдко вымещаемъ на окружающихъ — и на себѣ самихъ—этотъ свой недостатокъ.

Въ нашемъ міровоззрѣніи сильно развита гамма чувствъ гнѣва, презрѣнія, разрушительныхъ аффектовъ— но еще слабо намѣчена положительная гамма чувствъ энтузіазма и восторга. Но именно около этихъ послѣднихъ эмоцій собирается органическое, цѣльное жизнечувствіе. На «да», а не на «нѣтъ», происходитъ та интенсификація коллективныхъ чувствъ, которая длительнымъ образомъ «преображаетъ» міръ и создаетъ прочную основу для душевнаго равновѣсія. Это коллективное «да», эта психическая интерференція воль—работа многихъ поколѣній, иногда дѣло вѣковъ. Здѣсь тоже можно только облегчить муки родовъ, а не создавать à la Вагнеръ гомункула.

Но облегчить муки родовъ можно. Можно устранить препятствія, лежащія на пути къ выработкѣ новаго міроощущенія. И прежде всего можно развязать мечту, можно выпустить на волю изъ подземелій сердца запертую въ нихъ утопію. И это вполнѣ реалистическая задача, ибо нѣтъ горшей утопіи, чѣмъ попытки Угрюмъ-Бурчеевыхъ раціонализма запрудить рѣку аффективной жизни: раціоналистическая плотина будетъ рано или поздно снесена бурнымъ разливомъ. Надо развязать мечту, говорю я, не юридически, разумѣется, не формально, ибо по буквѣ нашего «закона» никому не запрещается мечтать о чемъ угодно и чувствовать, что̀ угодно—надо развязать ее въ душѣ, въ помыслахъ. Надо преодолѣть косноязычіе раціонализма, не смущаясь первыхъ неловкостей, не останавливаясь передъ первыми несвязными попытками заговорить полнымъ и широкимъ голосомъ чувства.

*

Можно устранить препятствія съ пути новаго міровоззрѣнія. На марксизмѣ мертвымъ грузомъ лежалъ до сихъ поръ матеріализмъ, который его сторонники, чтобы сдѣлать его болѣе пріемлемымъ, должны были нѣсколько смягчить и разбавить спинозизмомъ. Въ марксизмѣ не получила, напримѣръ, дальнѣйшаго развитія струя, влитая въ него философомъ-самоучкой Дицгеномъ. А между тѣмъ въ Дицгенѣ, въ этомъ расплывчатомъ, безконечно повторяющемся, подчасъ утомительно-нудномъ, мыслителѣ мощно билось космическое чувство жизни, то чувство родства съ природой, которымъ Плехановъ нѣсколько раскрашиваетъ свой гробъ матеріализма. И вотъ подъ вліяніемъ недостатка собственнаго «да» марксисты стали искать его на сторонѣ, у Авенаріусовъ, у Маховъ, у Ницше. Подъ дѣйствіемъ той же потребности стали расцвѣчивать въ тона пролетарскаго міровоззрѣнія то Горькаго, то Андреева, то какого-нибудь другого писателя. Эти попытки «дополнить», «примирить» и т. д. марксизмъ были психологически неизбѣжны и закономѣрны, ибо соціализмъ не одно только политическое движеніе. Будь онъ народнымъ движеніемъ стараго пошиба, онъ, черезъ своихъ вождей и пророковъ, создалъ бы новую религіозную идеологію. Въ наше же время, протекая въ свѣтской формѣ, онъ ведетъ къ новому міровоззрѣнію. Къ міровоззрѣнію въ обоихъ смыслахъ слова, ибо это не просто спекуляція одинокаго мыслителя о мірѣ, космосѣ, а жизнечувствіе «міра» — коллективности, соціальнаго цѣлаго.

Луначарскій и его единомышленники остро почувствовали отсутствіе въ марксизмѣ того, что̀ можно назвать *органическими* чувствами — и въ этомъ ихъ заслуга. Бѣда же ихъ въ томъ, что второпяхъ они рѣшили декретировать — скажемъ: не религію, а профаннымъ терминомъ: новое міроощущеніе. Луначарскій такъ легко богостроительствуетъ, точно рецептъ прописываетъ. Какъ и другіе основатели атеистическихъ религій, онъ сперва создаетъ фетишъ, и затѣмъ ждетъ, что это привлечетъ и соотвѣтствующія чувства.

Въ дѣйствительности же primum movens — это коллек-

тивныя чувства, и только за ними приходитъ дающее спокойствіе и увѣренность жизнечувствіе, религіозный фетишизмъ.

Это не слѣдуетъ, однако, понимать въ томъ смыслѣ, что всякое сильное напряженіе коллективныхъ чувствъ ведетъ непремѣнно къ психологическимъ образованіямъ религіознаго характера. Обмірщиваясь, интеллектуализируясь, символизируясь, коллективныя эмоціи теряютъ фетишистскій видъ. Полковое знамя носитъ совсѣмъ иной характеръ, чѣмъ религіозная святыня, а красное знамя пролетаріата опять-таки иное, чѣмъ военная эмблема. Все это символы и проявленія коллективныхъ чувствъ, но символы съ рѣзко убывающими чертами вещности, фетишизма.

Могутъ сказать, что вмѣстѣ съ этимъ падаетъ и ихъ врачующее, гипнотическое дѣйствіе. Если принять даже— какъ это видно на примѣрѣ обращеній — что не религія даетъ преображеніе, а, наоборотъ, преображеніе даетъ религію, то, спросятъ, не показываетъ ли это на неизбѣжность религіознаго фетишизма, какъ формы проявленія концентрированнаго жизнечувствія? —Но дѣло въ томъ, что не всякое «преображеніе» выражается непремѣнно въ религіозной формѣ. Есть даже случаи «преображенія», какъ результатъ перехода къ атеистическому символу вѣры. Это своего рода обращенія навыворотъ («counter-conversions», какъ ихъ называетъ цитируемый Джемсомъ Старбэкъ). Атеизмъ можетъ явиться такимъ же выходомъ изъ религіознаго кризиса, какъ и возвратъ къ вѣрѣ. Напомнимъ классическое во французской литературѣ описаніе этого атеистическаго обращенія у Жуффруа (см., напримѣръ, разсказъ объ этомъ у Джемса, гдѣ приводится еще два другихъ случая перехода въ атеизмъ), случаи болѣе мягкаго типа Ренана, англійскаго историка Грина (о немъ см. у L. Brémond, «L'inquiétude réligieuse», т. II), приведенный у Гюйо случай потери вѣры одной религіозной женщиной, и пр. Обыкновенно утрата вѣры совершается медленно, незамѣтнымъ процессомъ утечки, но иногда, какъ въ случаѣ съ Жуффруа, мы имѣемъ передъ собой сложный мучительный процессъ, съ бурнымъ разряженіемъ, — и передъ нами настоящее атеистическое

обращеніе. И такихъ случаевъ, можетъ быть, гораздо больше, чѣмъ это обыкновенно думаютъ. Правда, религіозный атавизмъ въ насъ очень силенъ. Въ нашемъ безсознательномъ дремлютъ впечатлѣнія отъ вѣковъ фетишизма и анимизма. Въ томъ же направленіи работаютъ столь дорогія для человѣка воспоминанія дѣтства и могучія еще и понынѣ вѣрованія народныхъ массъ. Преодолѣніе ангедоніи жизни легче идетъ по этому традиціонному руслу эмоцій. Но это не неизбѣжно, и на примѣрѣ «духовнаго врачеванія» мы ужъ имѣемъ на $^{3}/_{4}$ секуляризированный массовой типъ преображенія.

Затронутый здѣсь вопросъ можетъ быть поставленъ еще и въ иной формѣ. Религіи, какъ мы говорили, сумѣли создать въ человѣчествѣ необыденное, возвышенное настроеніе. Оно скрашивало сѣрость будничнаго существованія, расцвѣчивало жизнь, осмысливало ее,—и все это во имя и съ помощью различныхъ системъ фетишистскихъ и анимистскихъ иллюзій. Или можно сказать наоборотъ: человѣчество, стоявшее подъ знакомъ фетишизма и анимизма, выражало свои чувства преображенности съ помощью сложныхъ религіозныхъ системъ. Спрашивается: съ устраненіемъ фетишизма и торжествомъ позитивизма остается ли мѣсто для чувствъ возвышеннаго, торжественнаго, не-будничнаго? Или же наличность подобныхъ чувствъ предполагаетъ необходимо наличность иллюзіи? Лучи солнца, играя на далекихъ облакахъ, создаютъ видѣніе чего-то волшебно-прекраснаго; но, когда путникъ добирается до гребня горъ, его сразу охватываетъ пронизывающій холодъ сырого тумана. Красота облака создавалась только перспективой, была «иллюзіей», покрываломъ Майи, подъ которымъ скрывалась тусклая сѣрая мгла обыденщины. Смыслъ жизни и ея красота не даются ли они тоже своего рода перспективой и иллюзіей? Теорія недостижимаго идеала, знаменитое изреченіе Лессинга, что онъ предпочитаетъ стремленіе къ истинѣ обладанію ей, и пр.—все это показываетъ исключительное значеніе психологической перспективы для цѣнности жизни. Чтобы не расплыться въ безформенный туманъ, облако идеала должно непрерывно отступать передъ нами. Религіозный

идеалъ имѣетъ то преимущество передъ земнымъ, что перспектива неба всегда и всюду неизмѣнна. Оставляетъ ли вообще просторъ для подобной психологической перспективы позитивизмъ, возможны ли «научныя» иллюзіи, сознательный самообманъ, который для новаго атеистическаго человѣка игралъ бы ту же роль, что анимистическія иллюзіи въ прошломъ?

Все это разсужденіе исходитъ изъ предположенія о коренномъ антагонизмѣ, существующемъ между интеллектуальной и аффективной сторонами жизни. Между тѣмъ анализъ позитивизма далеко не всегда разбиваетъ впечатлѣніе, даваемое непосредственнымъ чувствомъ. Радуга для насъ такъ же прекрасна, какъ и для древняго грека, хотя мы въ ней видимъ не посланницу боговъ, Ириду, а отраженіе солнечныхъ лучей на повисшихъ въ воздухѣ капляхъ воды. Раскаты грома такъ же величественны для позитивиста, знающаго, что это разрядъ электрическихъ массъ атмосферы, какъ и для анимиста, слышащаго въ немъ голосъ своего бога. Словомъ, есть такія «иллюзіи», раскрытіе иллюзіоннаго характера которыхъ наукой нисколько не мѣняетъ нашего чувственнаго отношенія къ нимъ. Люди будутъ продолжать испытывать чувства голода, жажды, любви, ненависти и пр., хотя бы всѣ они прониклись матеріализмомъ Демокрита: біо-психологическихъ элементовъ жизни рефлексія задѣть не можетъ.

Но—скажутъ—рефлексія захватываетъ и разрушаетъ высшіе продукты психической жизни. Здѣсь логика ума и «логика чувствъ» взаимно проникаютъ другъ друга, и, такъ какъ ростъ позитивизма означаетъ ростъ интеллектуальной логики, то ея засушивающее, какъ дыханіе сирокко, дѣйствіе должно неуклонно развиваться. Ученіе, что поведеніе человѣка вполнѣ детерминированно, что сознаніе свободы есть иллюзія, — подобная той, которую, по словамъ Спинозы, испытывалъ бы падающій камень, если бы онъ былъ одаренъ сознаніемъ,—такое ученіе не можетъ à la longue не подточить въ корнѣ самого чувства. Его естественнымъ результатомъ долженъ быть параличъ воли. Точно также гибельной окажется для тонкаго аромата любви доктрина о ея животномъ происхож-

деніи: обнажая подземные корни любви, мы рискуемъ тѣмъ, что завянетъ нѣжный цвѣтокъ ея. Словомъ, если раскрытіе иллюзіоннаго характера нашихъ элементарныхъ, инстинктивныхъ чувствъ безсильно разрушить ихъ, то, наоборотъ, оно оказываетъ самое гибельное дѣйствіе на верхахъ психической жизни. Здѣсь позитивное рѣшеніе проблемы *генезиса* означаетъ неминуемое разложеніе *цѣнности*. По существу передъ нами встаетъ альтернатива: или позитивизмъ—и тогда крушеніе высшихъ цѣнностей, признанныхъ иллюзіями: крушеніе чувства свободы, чувства долга, любви и пр.,—или же сохраненіе этихъ цѣнностей, и тогда отказъ отъ позитивизма и возвратъ къ фетишизму въ какой-либо изъ его формъ. И, если позитивизмъ терпитъ крахъ уже въ вопросѣ объ обычныхъ чувствахъ, то тѣмъ болѣе несостоятельнымъ оказывается онъ при рѣшеніи проблемы о преображенныхъ, праздничныхъ чувствахъ, которыя, съ его точки зрѣнія, иллюзіи въ квадратѣ: тамъ, гдѣ оказываются безсмыслицей такіе моменты жизни, какъ любовь или свобода, тамъ не можетъ быть и рѣчи объ осмысливаніи всей жизни въ цѣломъ.

Тѣ, кто разсуждаетъ такимъ образомъ, собственно допускаютъ, что высшія чувства опираются на нѣкую познавательную иллюзію, что они предполагаютъ нѣчто экзистенціальное, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности, наоборотъ, иллюзіи интеллектуальнаго характера коренятся въ соотвѣтствующемъ чувствѣ. Чувство свободы не выросло изъ правильно или неправильно понимаемаго ученія о свободѣ воли. Наоборотъ, эта послѣдняя теорія представляетъ собой только ошибочное истолкованіе специфическаго чувства мощи, чувства активности, увѣренности. И это сознаніе, это переживаніе мощи такъ же мало иллюзія, какъ иллюзіей является цвѣтовая гамма радуги. Иллюзія—это не обманъ чувствъ: чувства не обманываютъ и не обманываются; ошибка, обманъ—это категоріи познавательнаго, интеллектуальнаго характера. Ошибочнымъ, обманчивымъ—а, слѣдовательно, иллюзіей—бываетъ истолкованіе показаній чувства, неправильная ихъ систематизація, сводка. Я сознаю себя свободнымъ

въ своихъ поступкахъ, я не чувствую обыкновенно принудительности въ совершеніи ихъ—говорю обыкновенно, ибо бываваютъ случаи, когда человѣкъ ясно испытываетъ фатальность и неизбѣжность своего поведенія, когда не онъ дѣлаетъ, а имъ дѣлается—это фактъ неоспоримый, элементарный. Изъ этого факта я потомъ дѣлаю неправильный выводъ о своей свободѣ въ метафизическомъ смыслѣ, о томъ, что мое поведеніе не входитъ въ рядъ причинности, и это—ошибка, иллюзія. Детерминизмъ позитивизма разоблачаетъ эту иллюзію, этотъ логическій наростъ на стихійномъ чувствѣ своей мощи. Но самого чувства онъ не затрагиваетъ, да и не можетъ затронуть, ибо оно внѣ предѣловъ его досягаемости.

Точно такъ же и любовь возвышенна не потому, что она имѣетъ небесное происхожденіе; наоборотъ, любви, изъ-за ея возвышенности, люди—въ наивности своего фетишизма—стали приписывать небесную родину. То же самое можно сказать и о чувствѣ долга, объ идеалѣ и пр., которые отлично обходятся безъ всякихъ небесныхъ санкцій, безъ миѳологическихъ костылей. Переливающее черезъ край, избыточествующее, чувство, иррадіируя въ интеллектуальную сферу, создаетъ миѳологическій миражъ. Но вѣдь не этимъ миражемъ питается оно, и, если разумъ разсѣиваетъ туманы, стоящіе надъ горячимъ источникомъ чувства, то это еще не значитъ, что долженъ изсякнуть самъ живой родникъ.

Критика разума, позитивная рефлексія, разъѣдаетъ, какъ купоросъ, въ психологическомъ комплексѣ лишь то, что̀ имѣетъ отношеніе къ познавательной функціи. Если этотъ психологическій комплексъ держится на ложномъ интеллектуальномъ допущеніи, то, разумѣется, и всему комплексу предстоитъ рано или поздно гибель. Я очень цѣню какого-нибудь человѣка за его честность, за добросовѣстность, искренность. Впослѣдствіи рядъ фактовъ убѣждаетъ меня, что мое мнѣніе о его моральной чистотѣ было ошибочно. Это интеллектуальное открытіе должно въ концѣ концовъ расшатать всю систему моихъ чувствъ относительно даннаго индивида.—Вѣрующій привыкъ необычайно высоко цѣнить извѣстную группу книгъ,

такъ какъ онъ считаетъ ихъ богодухновенными, думаетъ, что ихъ продиктовало основателю религіи само божество. Но анализъ священнаго текста показываетъ, что онъ состоитъ изъ противорѣчивыхъ, несвязанныхъ отрывковъ, что онъ пестритъ утвержденіями, расходящимися съ опытомъ, здравымъ смысломъ, наконецъ, элементарными правилами морали. Это опять-таки не можетъ не отразиться на судьбѣ цѣнностей, связанныхъ съ вѣрой въ особое значеніе священныхъ книгъ. Конечно, теорія двойной истины—вѣрнѣе, практика ея—находитъ легко доступъ у людей, особенно, если одна изъ нихъ поддерживается всѣмъ вѣсомъ коллективной традиціи. Многіе поступаютъ, какъ тотъ, цитируемый Рибо, ученый, который, переходя черезъ порогъ лабораторіи, забывалъ о церкви и ея вѣрованіяхъ, а, заходя въ церковь, забывалъ результаты своихъ физическихъ изслѣдованій. Но въ общемъ и цѣломъ монистическая тенденція беретъ въ человѣкѣ верхъ. Валорныя сужденія, у которыхъ вырванъ ихъ экзистенціальный корень, обречены на исчезновеніе.

Словомъ, позитивизмъ самъ по себѣ не гибеленъ для чувства, онъ не разрушаетъ цѣнностей. Наоборотъ, ростъ интеллектуальной мощи человѣка, расширяя сферу дѣйствія его, расширяетъ и міръ цѣнностей. У Спенсера въ его «Основныхъ началахъ» имѣется превосходный образъ для выраженія отношеній между наукой и религіей. Онъ сравниваетъ область познаваемаго съ шаромъ, окруженнымъ со всѣхъ сторонъ непознаваемымъ: съ ростомъ шара, говоритъ англійскій философъ, растетъ непрерывно его поверхность, увеличивается и площадь соприкосновенія познаваемаго съ непознаваемымъ.—Съ бóльшимъ правомъ можно примѣнить это сравненіе къ отношенію между интеллектомъ и чувствомъ, между познаніемъ и оцѣнкой. Они совсѣмъ не антагонисты. Интеллектъ разрушаетъ лишь ложныя цѣнности, цѣнности, основывающіяся на познавательной иллюзіи. Вообще же ростъ сферы раціональнаго означаетъ въ то же время и увеличеніе площади ея соприкосновенія съ міромъ ирраціональнаго (въ смыслѣ эмоціональной окраски эле-

ментовъ опыта). Вся біологическая эволюція свидѣтельствуетъ объ этомъ параллелизмѣ въ развитіи интеллектуальной и аффективной сторонъ жизни: вмѣстѣ съ углубленіемъ и расширеніемъ познавательной функціи идетъ и углубленіе и утонченіе міра чувствъ и эмоцій.

Критика разума очищаетъ эмоцію отъ фетишистскихъ придатковъ, не ослабляя непремѣнно интенсивности ея. Еще менѣе ослабляетъ присутствіе рефлексіи успокаивающее, укрѣпляющее, тонизирующее вліяніе эмоціи. Коллективное внушеніе можетъ такимъ образомъ протекать при полномъ свѣтѣ сознаніи, оказывая тѣмъ не менѣе все свое благотворное дѣйствіе.

9.

Вообразите себѣ, что какой-нибудь вашъ знакомый, больной тяжкимъ недугомъ, перебывавъ у самыхъ знаменитыхъ врачей и не найдя помощи у нихъ, обратился бы къ тибетской медицинѣ или къ знахарямъ, и получилъ бы здѣсь облегченіе. Это бываетъ иногда, а въ области нервныхъ болѣзней даже вполнѣ возможно. Представьте себѣ дальше, что этотъ знакомый сталъ бы обобщать свой случай, началъ бы бранить медицину и восхвалять силу тайнаго искусства знахарей. Вы бы естественно запротестовали, заспорили бы, хотя почва для спора была бы довольно неудобна: вы отправляетесь отъ абстрактныхъ достоинствъ медицины, оказавшейся, однако, въ данномъ конкретномъ случаѣ безсильной, а къ вамъ, подъ флагомъ абстрактныхъ доводовъ, говоритъ самъ этотъ конкретный случай во всей его яркости и непосредственности.

Нѣчто подобное происходитъ при обсужденіи съ нащими мистиками различныхъ вопросовъ, въ частности проблемъ о смерти и о смыслѣ жизни. Все это обыкновенно люди, неудовлетворенные позитивизмомъ, порѣшившіе для себя лично эти мучительныя проблемы въ возвратѣ къ тѣмъ или инымъ формамъ фетишизма. И, если бы дѣло ограничивалось вопросомъ о ихъ личномъ

спасеніи, то все было бы довольно просто. X., скажемъ, успокоился на лонѣ православія; а Y. тяготѣетъ къ мистицизму; а Z. видитъ выходъ въ спиритизмѣ, и пр. На это можно было бы сказать: отлично, что X. не мучается, познавъ тайны катехизиса; превосходно, что для Z. всѣ сомнѣнія были порѣшены, когда онъ познакомился съ ученіемъ объ астральныхъ сферахъ. Но, къ несчастію, ни X., ни Y., ни Z., не довольствуются однимъ улучшеніемъ своей судьбы. Они одержимы духомъ прозелитизма, они настроены аггрессивно противъ непомогшаго ихъ бѣдѣ позитивизма, и тутъ-то и начинается тотъ нелѣпый діалогъ, о которомъ я сейчасъ говорилъ.

Мысль о смерти ужасна, скажетъ, напримѣръ, X. Кто только задумался надъ этой проблемой, тотъ остается зачарованнымъ ей навѣкъ. Источники жизни для него отравлены. Мережковскій правъ: «Если бы наступилъ рай на землѣ, въ которомъ человѣчество нашло бы утоленіе всѣхъ своихъ потребностей, не только физическихъ, но и духовныхъ, и одна смерть осталась бы непобѣжденной, непобѣдимой, то человѣкъ, не отказавшись отъ своего человѣческаго достоинства, не могъ бы удовольствоваться этимъ раемъ» («Не миръ, но мечъ», с. 13).

Вы робко пытаетесь возразить X'у, что не у всѣхъ и не всегда мысль о смерти принимаетъ размѣры такой навязчивой идеи; вы доказываете ему, что особенно остро выступаетъ она въ обществѣ съ чрезмѣрно развитыми индивидуалистическими тенденціями, и еще болѣе остро въ моменты общественной депрессіи, и т. д. и т. д.

Но вся эта аргументація бьетъ мимо цѣли. Она ничего не говоритъ вашему собесѣднику. Онъ знаетъ только голосъ своего чувства, свою жажду безсмертія. И онъ невозмутимо продолжаетъ цитировать Мережковскаго: «Въ какой бы мѣрѣ ни побѣдилъ человѣкъ силы природы, достаточно одной возможности смерти, какъ уничтоженія личности, для того, чтобъ уничтожить всю реальность бытія: ежели смерть есть, то ничего нѣтъ, кромѣ смерти; ежели смерть есть—то все ничто. Подобно тому, какъ изъ цѣпи причинъ и слѣдствій нельзя вынуть ни одного звена, не разрушая всей цѣпи, такъ изъ міроваго порядка

нельзя вынуть ни одной человѣческой жизни, будь то жизнь Іисуса Назорея или послѣдняго изъ паріевъ, не уничтожая всей реальности бытія» (ib.).

И, если смерть хотя бы единаго существа превращаетъ въ ничто все бытіе, то и, наоборотъ, безсмертіе или возвращеніе изъ смерти къ жизни хотя бы одного человѣка означаетъ, по тому же автору, полное утвержденіе міра. «Какъ безсмертіе всѣхъ упразднилось бы смертью одного, такъ смерть всѣхъ упраздняется безсмертіемъ одного» (с. 14).

Всякому понятны неудобства діалога, гдѣ такъ смѣло бросается вызовъ здравому смыслу, гдѣ одна сторона облекаетъ зачѣмъ то въ логическую форму свои неподдающіяся логизированію чаянія и желанія. Эти чаянія по самому существу своему относятся къ логикѣ сердца, а ихъ почему то упрямо стараются подкрѣпить аргументами изъ области логики разума.

Страхъ смерти, какъ я уже указывалъ въ первомъ очеркѣ, это одна изъ излюбленныхъ темъ нашихъ мистиковъ. Но не только ихъ однихъ. Безконечно сильнѣе изображенъ этотъ специфическій недугъ культурнаго человѣчества такими мучениками его, какъ Толстой или Мопассанъ. Достатоточно вспомнить знаменитыя страницы «Исповѣди» или поразительный разговоръ между поэтомъ Норберъ-де-Вареннномъ и Дюруа, героемъ романа «Милый другъ».

«Наступаетъ, видите ли, день — говоритъ поэтъ: и для многихъ онъ наступаетъ рано, когда обрывается веселье, потому что за всѣмъ, на что глядишь, замѣчаешь смерть... Да, это слово начинаешь вдругъ сразу понимать, неизвѣстно почему, неизвѣстно по поводу чего, и тогда все въ жизни мѣняетъ свой видъ. Я вотъ уже пятнадцать лѣтъ чувствую, какъ она опустошаетъ меня, точно во мнѣ сидитъ какой то грызущій меня звѣрь. Я чувствовалъ, какъ она разрушала меня—мало по малу, мѣсяцъ за мѣсяцемъ, часъ за часомъ—точно домъ, который обваливается. Она меня такъ изуродовала, что я самъ себя не узнаю. Во мнѣ нѣтъ ничего отъ меня прежняго, отъ меня жизнерадостнаго, свѣжаго, сильнаго трицатилѣт-

няго человѣка. Она окрасила въ бѣлый цвѣтъ мои черные волосы, и какъ искуссно, злобно, медленно она это сдѣлала! Она отняла у меня мою твердую кожу, мои мускулы, мои зубы, все мое прежнее тѣло, оставивъ мнѣ только мятущуюся въ отчаяніи душу, которую она тоже скоро заберетъ. А, мерзавка, она меня искрошила, потихоньку, секунда за секундой, совершая страшное дѣло разрушенія моего существа. И теперь я чувствую, какъ я умираю во всемъ томъ, что̀ я дѣлаю. Каждый шагъ приближаетъ меня къ ней, каждое движеніе, каждое мое дыханіе ускоряетъ ея гнусную работу. Дышать, спать, пить, ѣсть, работать, мечтать—все, все, что̀ мы ни дѣлаемъ, это значитъ умирать. Жить, наконецъ, это тоже умирать!.. Я теперь вижу ее такъ близко, что часто меня охватываетъ желаніе вытянуть руки и оттолкнуть ее. Она покрываетъ землю и наполняетъ пространство. Я нахожу ее повсюду. Раздавленныя на дорогахъ насѣкомыя, падающіе листья, замѣченный въ бородѣ друга сѣдой волосъ—все мнѣ ранитъ сердце, все кричитъ: «Вотъ она!» Она мнѣ портитъ удовольствіе отъ всего, что̀ я дѣлаю, отъ всего, что̀ я вижу, что̀ я ѣмъ и пью, отъ всего, что̀ я люблю: лунное сіяніе, восходъ солнца, открытое море, прекрасную рѣку, и столь сладостный для дыханія воздухъ лѣтнихъ вечеровъ!.. Къ чему привязаться? Къ кому броситься съ воплемъ отчаянія? Во что мы можемъ вѣрить? Всѣ религіи нелѣпы съ ихъ дѣтской моралью и съ ихъ эгоистическими, чудовищно глупыми, обѣщаніями. Одна смерть существуетъ навѣрное».

Какъ ни замѣчательны, какъ ни захватываютъ насъ подобные документы человѣческой души, они носятъ однако явно субъективный характеръ. Страхъ смерти не такъ универсаленъ, какъ думаютъ одержимые имъ, и, главное, не всегда онъ имѣлъ ту специфическую форму, форму ужаса небытія, какую онъ принялъ въ нашей цивилизаціи.

Съ представленіемъ о собственномъ небытіи, какъ извѣстно, легко мирились цѣлые народы, цѣлыя эпохи. Мысль о загробномъ существованіи далеко не всегда приходила въ голову, а, если и приходила, то состояніе

покинувшихъ этотъ міръ далеко не всегда рисовалось желаннымъ. «Одаренныя разумомъ существа», говоритъ Ѳома Аквинскій, «желаютъ существовать вѣчно, а естественное желаніе не можетъ существовать напрасно» [1]). Это «естественное желаніе», на самомъ дѣлѣ, представляетъ продуктъ историческаго развитія. Фактъ смерти, вѣроятно, всегда внушалъ людямъ ужасъ, но отъ страха смерти еще было далеко до идеи о личномъ безсмертіи. Пока личность была заслонена соціальной группой: родомъ, семьей, общиной, государствомъ—изъ ея нуждъ не дѣлали особой проблемы. Мысль о безсмертіи вообще не формулировалась въ сознаніи, а, если бы она и формулировалась, то отвѣтъ бы гласилъ, что безсмертенъ родъ, безсмертна семья, безсмертно бытіе, всѣ виды котораго эквивалентны, и пр.

Мопассанъ устами своего поэта находитъ источникъ муки мысли о смерти въ дисгармоническомъ развитіи интеллекта. Здѣсь есть доля истины, но только доля. Гораздо больше значенія имѣетъ грандіозный процессъ *персонализированія* человѣка, процессъ выдѣленія личности изъ окружающей ее среды. Только съ нарожденіемъ личности начинается среди другихъ проблемъ и постановка вопроса о ея загробныхъ судьбахъ. И только съ полнымъ расцвѣтомъ индивидуалистическихъ чувствъ она принимаетъ колоссальные размѣры трагической проблемы объ ужасѣ небытія, какъ мы ее встрѣчаемъ въ танатофобической литературѣ [2]). Тамъ, гдѣ личность рѣзко обособляется отъ окружающей соціальной среды и становится средоточіемъ міра, тамъ, гдѣ настроеніе отъединенности принимаетъ характеръ психологическаго солипсизма—тамъ судьбы собственнаго «я», вобравшаго въ себя все бытіе, должны цѣликомъ захватить человѣка. Въ нормальномъ состояніи чувство «я» представляетъ своего рода психическіе обертоны, постоянно сопровождающіе потокъ

---

[1]) См. L. Bourdeau, „Le problème de la mort“.

[2]) Любопытно, что и въ разсужденіяхъ нашихъ мистиковъ о смерти, и въ потрясающихъ описаніяхъ ужаса небытія поэтами, выдвинутъ почти исключительно эгоистическій моментъ страха смерти—невыносимая мысль о собственномъ уничтоженіи, заслоняющая совсѣмъ мысль о потерѣ близкихъ.

сознанія и придающіе ему особый отпечатокъ, тембръ. Но бываютъ случаи, когда это специфическое чувство паразитически разрастается за счетъ всего остального сознанія. Около него сгущается огромная масса переживаній, въ результатѣ чего получается какъ бы раздвоеніе личности: въ «я» въ широкомъ смыслѣ слова—т. е. внутри потока сознанія—сидитъ узкое «я», стягивающее къ себѣ всѣ соки духовной жизни, сосредоточивающее на себѣ всѣ помыслы человѣка. Непосредственность переживаній исчезаетъ, спонтанейная игра ихъ, составлявшая всю прелесть жизни, пропадаетъ, ибо за всѣмъ слѣдитъ ревниво подстерегающій взоръ узкаго «я». Широкое «я» говоритъ вмѣстѣ съ Заратустрой: «развѣ я ищу своего счастья? я ищу своего дѣла». Оно—объективно, оно охотно и легко вплетается въ общій круговоротъ бытія. Въ узкомъ же «я» нѣтъ самозабвенія, оно кольцомъ смыкается въ себѣ, вѣчно устремляется къ себѣ—и жалитъ себя. На почвѣ такого паразитированія выростаютъ различные недуги личности: и болѣзненное самолюбіе, и ужасъ одиночества—этого абсолютнаго бытія «я»—и родственный съ нимъ, мучительный ужасъ абсолютнаго небытія «я»—страхъ смерти.

Трагизмъ смерти родственнъ съ трагизмомъ одиночества. Психологически они выростаютъ изъ одного и того же корня, изъ ослабленія соціальныхъ чувствъ, за счетъ которыхъ несоразмѣрно выростаютъ группирующіяся около узкаго «я» переживанія. Судьба узкаго «я» становится проблемой исключительнаго значенія, которая разно рѣшается въ зависимости отъ міровоззрѣнія человѣка. Для Ницше съ его любовью къ «дальнему», проблема формулировалась такъ, чтобъ «преобразовать смерть въ средство побѣды и тріумфа» (изъ замѣтокъ къ «Заратустрѣ»): человѣкъ долженъ быть преодолѣнъ, человѣкъ есть мостъ къ сверхчеловѣку, и смерть, приближающая осуществленіе этого «дальняго», радостна.—Пантеистъ мечтаетъ о своемъ сліяніи и раствореніи въ безконечномъ космическомъ началѣ.—Спиритуалистъ строитъ себѣ личное духовное безсмертіе, сохранивъ въ вѣчности наиболѣе цѣнную для него часть «я».—Человѣкъ анимистическаго

образа мыслей, но умѣющій цѣнить и блага тѣлесной жизни, потребуетъ и воскресенія во плоти [1]). И т. д. и т. д. Вкусы здѣсь очень разнообразны, но по существу дѣло почти всегда сводится къ какому-нибудь виду фетишизированія. Вмѣсто того, чтобы обращаться прямо къ психологическому корню чувства безсмертія (отсутствія ужаса небытія)—соціальной эмоціи—создаютъ различные суррогаты ея, фетиши, фантомы. «Жизнь въ цѣломъ»—по выраженію Шиллера—дѣлала, вообще говоря, для человѣчества ненужными всякаго рода анимистическія фикціи. Жизнь въ цѣломъ, или для субститутовъ этого цѣлаго, для символовъ коллектива, какъ бы эти символы ни назывались: благомъ отечества, прогрессомъ человѣчества, истиной, справедливостью, красотой. Евангельское правило, что отдавшій свою душу сохранитъ ее, психологически глубоко справедливо. Только путь самозабвенія ведетъ къ самоутвержденію. Только цѣлясь выше своей личности, мы попадаемъ въ нее. Только гоняясь за символами, за «призраками», мы находимъ свою высшую реальность—свое «я». И, наоборотъ, упорно преслѣдуя непосредственно свое «я», мы, въ концѣ концовъ, находимъ только призраки, но призраки въ буквальномъ смыслѣ слова, иллюзіи, фикціи, фантомы.

Въ нашей жизни происходитъ въ огромномъ масштабѣ то же самое, что̀ при попыткахъ вспомнить забытое имя, слово: чѣмъ больше мы о немъ думаемъ, чѣмъ упорнѣе мы напрягаемъ свою память, тѣмъ глубже и дальше прячется отъ насъ вспоминаемое. Надо перестать думать о немъ, и нужное слово какъ то внезапно, само собой, вдругъ всплываетъ со всей убѣдительностью реальнаго факта. Психика крайнаго индивидуализма представляетъ такое же вѣчно напряженное, болѣзненное усиліе что то найти, что то отыскать—и въ результатѣ этихъ безко-

1) Ученіе о воскресеніи плоти доставило не мало хлопотъ отцамъ церкви, которымъ приходилось давать отвѣты на различные коварнѣйшіе вопросы невѣрующихъ: о томъ, въ какомъ видѣ воскреснутъ умершіе, сохранится ли въ будущей жизни различіе половъ, что станется съ младенцами, недоносками, съ уродами, и т. д. (см., напримѣръ, Бл. Августинъ „О градѣ божьемъ“, кн. 22, гл. XII и слѣд.). Любопытно было бы знать, какъ разрѣшаютъ всѣ эти сомнѣнія наши теоретики „святой плоти“.

нечныхъ усилій получается только измельчавшее, искрошенное, распавшееся на миги, забитое вѣчной мыслью о смерти, «я». «Не трогай моихъ круговъ», воскликнулъ великій геометръ, поглощенный своимъ «дѣломъ» и забывъ о подстерегающей смерти. Это и есть то настроеніе самозабвенія, самоотдаванія, которое преодолѣваетъ смерть не въ фетишистическомъ, а въ символическомъ безсмертіи. «Не трогай моихъ круговъ», «не трогай моихъ символовъ»—вотъ тотъ отвѣтъ, единственный отвѣтъ, который можетъ дать человѣчество грозящимъ ему смертью стихіямъ.

Только возрожденіе коллективнаго чувствилища сумѣетъ ввести узкое «я» и выростающія изъ него проблемы въ должныя границы. Конечно, вся длинная и значительная историческая эпоха индивидуализма не пройдетъ безслѣдно. Узкое «я» значительно расширитъ свои предѣлы сравнительно съ тѣмъ, что̀ было въ эпоху первобытнаго коммунизма съ его почти всецѣлымъ поглощеніемъ личности. Трагизмъ смерти не будетъ уничтоженъ вполнѣ, а только обезвреженъ. Чувство «я» не погаснетъ въ обществѣ будущаго и личность, вѣроятно, никогда не начнетъ чувствовать себя клѣточкой, нейрономъ коллективнаго мозга, какъ это изображаютъ наши богостроители. Мысль о смерти—своей, и особенно близкихъ своихъ—никогда, если только исключить моменты героическаго подъема, не станетъ «средствомъ побѣды и тріумфа». Изъ всѣхъ диссонансовъ, входящихъ въ гармонію грядущей эпохи релативизма, она будетъ наиболѣе рѣзкимъ, наиболѣе болѣзненнымъ.

Аналогичный процессъ фетишизированія происходитъ въ вопросѣ о смыслѣ жизни, представляющемъ только другую сторону той же проблемы о трагизмѣ смерти. «Жизнь нелѣпа, если въ ней нѣтъ высшаго смысла, говоритъ мистикъ: а смыслъ жизни дается лишь съ признаніемъ нравственнаго міропорядка, высшаго міра, въ которомъ разрѣшаются всѣ дисгармоніи и загадки нашего здѣшняго существованія».

Если вы попробуете сказать мистику, что смыслъ жизни заключается хотя бы въ томъ, чтобъ «жить для цѣлаго», то онъ вамъ отвѣтитъ, что цѣлое—это есть фикція, логическая абстракція, что оно лишь ариѳметическая сумма отдѣльныхъ лицъ, и, значитъ, жить для цѣлаго это то же самое, что жить для другихъ людей, которые опять-таки живутъ для другихъ, и т. д. безъ конца.

Мистикъ страннымъ образомъ видитъ фикцію въ соціальномъ цѣломъ, а высшую реальность въ какомъ то внѣміровомъ фантомѣ, являющемся въ дѣйствительности лишь образомъ коллективныхъ представленій и чувствъ. Планы этого фантома неизвѣстны; назначеніе личности и ея отношенія къ нему—тоже. Все это окрещивается названіемъ «тайны». И достаточно этого магическаго слова, чтобы сдѣлать призракъ реальности болѣе близкимъ и понятнымъ, чѣмъ сама реальность. Поразительна эта любовь человѣчества къ тѣнямъ и призракамъ реальности. Человѣчество похоже на горьковскую Настю изъ «На днѣ», которая сочинила себѣ цѣлый романъ съ какимъ то несуществующимъ Гастономъ. Настѣ податься некуда, и неудивительно, что монологъ ея жизни разрѣшается въ мнимый діалогъ съ созданіемъ собственной фантазіи. Такой же мистическій діалогъ заводитъ и фетишизирующая мысль, превращающая символическія отношенія въ вещныя. Для фетишиста въ области мысли слово, какъ таковое, есть орудіе и источникъ власти; для фетишиста въ любви—платокъ любимаго человѣка или прядь его волосъ есть достаточный источникъ любви; для фетишиста хозяйственной жизни мѣновыя цѣны товаровъ представляютъ главную экономическую реальность, застилающую отъ него основной фактъ соціальнаго сотрудничества. Точно также религіозный фетишистъ видитъ лишь гигантское мнимое изображеніе коллективныхъ чувствъ, проглядывая подлинный источникъ излученія. Богъ для него реальность, а коллективность—фантомъ.

Параллельно съ этимъ фетишизированіемъ въ вопросѣ о смыслѣ жизни идетъ и психологическая аберрація. Ищутъ какого то особаго высшаго смысла жизни, кото-

рый будто бы осмысливаетъ существованіе, между тѣмъ какъ, наоборотъ, осмысленное существованіе даетъ смыслъ жизни. Въ данномъ случаѣ—какъ и вообще въ телеологической концепціи—порядокъ вещей переставляется вверхъ ногами: двигательную, побудительную силу, представляющую своего рода vis a tergo, проицируютъ впередъ, превращаютъ въ какую то цѣль, якобы притягивающую къ себѣ и приводящую въ движеніе личность.. Среди двухъ или трехъ десятковъ способовъ достигнуть луны у Сирано-де-Бержерака былъ и слѣдующій проектъ: надо было помѣститься въ желѣзномъ ящикѣ, взять достаточно сильный магнитъ и подбросить его вверхъ; поднимаясь, магнитъ увлечетъ за собой желѣзный ящикъ; достигнувши магнита, его опять подбрасываютъ, и т. д., пока не доберутся до луны. Роль такого рода подбрасываемаго магнита въ телеологической концепціи играютъ «цѣли» жизни или «цѣль» ея. Не человѣкъ, передвигаясь въ жизни, оставляетъ различныя вѣхи этого передвиженія—цѣли, а, наоборотъ, цѣли, согласно этому воззрѣнію, какъ бы притягиваютъ и заставляютъ передвигаться человѣка. Неудивительно, что при такомъ пониманіи дѣла стараются отыскать достаточно сильный «магнитъ», достаточно высокую «цѣль», которая могла бы увлечь за собой человѣка. Это опять-таки разновидность фетишистскаго пониманія явленій, ухватывающаяся за результаты, за симптомъ процесса, и воспроизводящая симптомъ въ разсчетѣ воспроизвести и самъ фактъ. Человѣку же нуженъ не какой-то смыслъ жизни, а чтобъ жизнь была осмысленной, полной, захватывающей.

Такъ называемая проблема о смыслѣ жизни не можетъ быть рѣшена, ибо, выраженная въ логическихъ терминахъ, она просто абсурдна. Вопросъ «для чего?» можно тянуть въ безконечность. Всякое «для того» есть лишь поводъ для новаго: «для чего?»—вотъ такъ, какъ дѣти иногда, въ порывѣ ли любознательности или, что̀ вѣрнѣе, въ инстинктивныхъ пробахъ обращаться съ неизвѣстнымъ логическимъ оружіемъ, даваемымъ имъ новыми понятіями каузальности и финальности, замучиваютъ взрослыхъ своими безконечными разспросами. Окончатель-

ное «для того»—«высшій» смыслъ, «высшая» цѣль—это законченная безконечность, это сомкнувшаяся прямая. Мистикъ, какъ мы уже видѣли, обрываетъ прямую, ставитъ въ концѣ ея чудо преображенія.

Проблема о смыслѣ жизни рѣшается—не логически, а психологически—тѣмъ, что она просто снимается съ очереди. Для людей интенсивной жизни и дебордирующей энергіи этотъ вопросъ даже не поднимается: ихъ жизнь и есть ихъ отвѣтъ. Если же вопросъ этотъ поднимается кѣмъ нибудь въ острой формѣ, то это признакъ нарушенія душевнаго равновѣсія, симптомъ истощенія жизненной энергіи. И здѣсь рѣшеніе можетъ заключаться только въ «леченіи» въ широкомъ смыслѣ слова, въ психическомъ заряженіи и зараженіи личности, во внушеніи. Тѣ или иныя лица могутъ быть специфически воспріимчивы къ традиціоннымъ формамъ религіознаго внушенія, но это, конечно, не обязательно для всѣхъ.

Въ связи съ этимъ вопросомъ о смыслѣ жизни слѣдуетъ указать еще на одинъ, часто игнорируемый, пунктъ. Говорятъ о смыслѣ жизни такимъ образомъ, точно жизнь есть нѣчто безусловно цѣльное и единое. Между тѣмъ каждый человѣкъ въ продолженіи своей жизни представляетъ собой собственно нѣсколько нанизанныхъ одна на другую личностей, неразрывно, разумѣется, связанныхъ между собой нитью воспоминаній, но все таки достаточно отличныхъ другъ отъ друга, чтобъ не приписывать имъ одинаковыхъ постановокъ проблемъ жизни. Ребенокъ—не то, что̀ юноша; юноша—не то, что̀ взрослый человѣкъ; взрослый человѣкъ—нѣчто иное, чѣмъ человѣкъ въ расцвѣтѣ силъ, который, въ свою очередь, отличается отъ старика, и т. д. Обыкновенно говорятъ отъ имени человѣка вообще, жизни вообще, въ то время, какъ нужно специфицировать, какую изъ пяти-шести составляющихъ человѣческое существованіе индивидуальностей имѣютъ въ виду. Проблема о смыслѣ жизни—это, вообще говоря, специфическая проблема критическихъ періодовъ, моментовъ перелома жизни. Въ человѣческомъ существованіи имѣются двѣ такихъ главныхъ критическихъ точки: одна на порогѣ возмужалости, когда накопленныя орга-

низмомъ силы ищутъ выхода и приложенія, другая—на порогѣ старости, когда ужъ надвигается чувство убыли жизненной энергіи. Межъ этими точками и за ними по обѣ стороны—къ юности и старости—проблема о смыслѣ жизни выступаетъ лишь спорадически. Эта психологія возрастовъ накладывается на создаваемый условіями соціальнаго развитія психологическій рисунокъ. Въ обществѣ, гдѣ задаетъ тонъ одна изъ «критическихъ» возрастныхъ группъ, проблема о смыслѣ жизни должна, вообще говоря, выступать острѣе, чѣмъ, напримѣръ, въ геронтократическомъ обществѣ съ свойственными старости душевнымъ равновѣсіемъ и покоемъ.

Эта имманентная психологія возрастовъ имѣетъ значеніе не только въ вопросѣ о смыслѣ жизни, но и вообще во всѣхъ проблемахъ эмоціональнаго характера. Идеологія общества должна испытывать на себѣ преимущественное вліяніе психики того возрастнаго класса, чье удѣльное вліяніе въ обществѣ наиболѣе велико. Въ исторіи наблюдается, несомнѣнно, передвиженіе соціальнаго вѣса въ сторону молодости. Это означаетъ, съ одной стороны, ростъ самоотверженныхъ и энтузіастическихъ чувствъ, но также и обостренный интересъ къ общимъ проблемамъ жизни и смерти.

Но этотъ возрастной психологическій разрѣзъ не стоитъ одиноко. На ряду съ нимъ приходится учесть и вліяніе такихъ усложняющихъ факторовъ, какъ психологія половъ, расъ и—что̀ особенно важно—различныхъ характеровъ. Здѣсь я остановлюсь нѣсколько дольше лишь на послѣднемъ пунктѣ, противоставивъ «позитивистическій» типъ «идеалистическому», т. е. тому типу людей, который, по словамъ Рибо, предпочитаетъ иллюзіонные отвѣты отсутствію всякихъ отвѣтовъ.

10.

Затрагиваемая здѣсь проблема стоитъ въ тѣсной связи съ вопросомъ о значеніи «иллюзій», о которомъ говорилось въ главѣ 8. Просвѣщенный противникъ позитивизма

можетъ согласиться съ тѣмъ, что позитивизмъ не интеллектуализируетъ насквозь жизни, что имъ сохраняется или, можетъ быть, даже создается правильное соотношеніе между интеллектуальной и эмоціональной сферами. Но, скажетъ онъ, этимъ не устраняется будничность и сѣрость позитивизма, а, наоборотъ, она возводится въ норму, въ перлъ созданія. Извѣстная порція интеллектуальныхъ возбужденій, соотвѣтствующая ей доза эмоцій—такова формула позитивистскаго рая на землѣ. Это—то аптекарское пониманіе человѣка, которое вызвало противъ себя безсмертные сарказмы Ницше о «послѣднемъ человѣкѣ». Даже «оскорбительно – ясный» Милль находилъ, что лучше быть недовольнымъ Сократомъ, чѣмъ довольной свиньей. То же выразилъ иначе Ренанъ, говоря, что всякій предпочтетъ быть больнымъ, какъ Паскаль, чѣмъ здоровымъ, какъ всѣ. Позитивизмъ же—это и есть разсудочная идеологія здоровыхъ, какъ всѣ. Царство позитивизма—это царство довольныхъ людей, а довольный человѣкъ—это первая ступень къ тому, чтобъ стать довольной свиньей.

Горе позитивизма, продолжаетъ «идеалистъ», въ томъ, что, снимая такъ называемыя имъ «иллюзіи», онъ депроблематизируетъ бытіе, — депроблематизируетъ его, конечно, принципіально, а не фактически. Онъ снимаетъ загадку міра; въ принципѣ міръ одолѣнъ,—на долю человѣчества остаются только частныя, частичныя проблемы. Этихъ проблемъ можетъ быть множество, даже безчисленное множество, но съ устраненіемъ основной загадки изъ нихъ вынута живая душа. Онѣ остаются только предметомъ любопытства, даже курьеза, вотъ такъ, какъ безчисленныя ариѳметическія рѣшенія алгебраической задачи, общая формула которой найдена. Сегодня радій, завтра электроны, сегодня декадентскій изломъ души, завтра реалистическій, и пр. и пр.—все это по существу одинаково, и одинаково равнодушно перемалывается жерновами позитивизма съ его принципами каузальности, детерминизма, внутренней раціональности бытія. Позитивистъ нашелъ секретъ быть скучнымъ: онъ все сказалъ. Позитивизмъ—это скука, возведенная въ трансцендентъ,

это та «тоска логики», о которой говорить у Достоевскаго Версиловъ.

Человѣчество же не хочетъ депроблематизаці бытія; и не хочетъ ея, ибо не можетъ жить съ ней. Правда, оно не можетъ жить и безъ нея, не можетъ не стремиться къ разрѣшенію загадки сфинкса. Но, въ отличіе отъ классической загадки, здѣсь правильное рѣшеніе—какимъ считаетъ свой отвѣтъ позитивизмъ—влечетъ за собой гибель рѣшившаго. Человѣческая психика дуалистична, антиномична. Она и хочетъ идеализма и не хочетъ его, она и любитъ позитивизмъ и ненавидитъ его. Неизвѣстно почему, но въ человѣкѣ живутъ эти враждебныя, непримиримыя, мучащія его чувства и, верхъ парадокса, эта мука—высшее блаженство его, самое цѣнное въ жизни. Въ томъ и состоитъ глубочайшая психологическая основа человѣка, что онъ не можетъ не быть позитивистомъ, но и не можетъ быть имъ. Это и есть наиболѣе «позитивное», наиболѣе правильное, пониманіе человѣческой психики. Самъ позитивизмъ, самъ раціонализмъ, требуютъ, чтобъ считались съ этой неистребимой, сильной, какъ смерть, складкой антипозитивизма, антираціонализма. Реализація позитивнаго идеала въ предѣлахъ теперешняго человѣка—это психологическое чудо, ибо она предполагаетъ уничтоженіе основной психологической черты ирраціональнаго.

Человѣчество не хочетъ депроблематизаціи бытія, и именно то культурное человѣчество, которое на верхахъ своихъ выработало позитивизмъ. И оно отворачивается отъ тѣхъ своихъ совѣтниковъ, которые предлагаютъ ему средства къ этой депроблематизаціи, какъ оно все еще—широко практикуя ихъ—отворачивается душевно отъ нео-мальтузіанскихъ совѣтовъ. Вотъ приходитъ Мечниковъ съ своей мечтой о нормальномъ циклѣ жизни, съ нормальной старостью, съ нормально развивающимся инстинктомъ смерти. Онъ рекомендуетъ лактобациллинъ, предлагаетъ для возстановленія этой нормальности вырѣзывать толстую кишку, и обѣщаетъ въ награду за послушаніе долгое, какъ у библейскихъ патріарховъ, безмятежное житіе. Позитивный смыслъ жизни найденъ

знаменитымъ біологомъ, трагизмъ смерти устраненъ. И все-таки претитъ какъ-то отъ блестящей перспективы толстощекихъ, румяныхъ, стопятидесятилѣтнихъ старцевъ, которыхъ начнетъ постепенно обвѣвать крыло смерти — желаннаго сна. Не плѣняетъ это, вызванное хирургическимъ вмѣшательствомъ и вегетаріанско-молочнымъ режимомъ, довольство.

Вотъ Прецполини, блестящій итальянскій прагматистъ [1]), мечтающій о такихъ снадобьяхъ, съ помощью которыхъ можно было бы разсѣять всѣ душевныя дисгармоніи и сдѣлать человѣка счастливымъ. Не плѣняетъ и это душевное равновѣсіе, отпускаемое по рецептамъ врача изъ аптеки.

Или вообразимъ себѣ такой фантастическій случай. Вообразимъ себѣ, что удалось бы добиться, чтобъ, по мѣрѣ приближенія къ концу жизни, убавлялся ходъ времени—не наружу, не по часамъ, а внутри насъ. Природа ввела дисгармонію въ существованіе человѣка, поставивъ чувство безконечнаго времени въ началѣ жизни, а не въ концѣ его. Но допустимъ, что отношенія почему-то измѣнились, допустимъ, что съ годами время все бы растягивалось для насъ, что, чѣмъ ближе объективно мы подходили бы къ смерти (которая, скажемъ, наступала бы на тридцатитысячный оборотъ солнца), тѣмъ длиннѣе дѣлался бы нашъ часъ, нашъ день. 35—40-лѣтній человѣкъ, который обыкновенно начинаетъ въ это время чувствовать сокращеніе и быстрое паденіе времени, сталъ бы теперь, наоборотъ, замѣчать, какъ оно прибываетъ, какъ къ нему неслышно подходитъ безконечное. И каждый мѣсяцъ, каждый годъ, несли бы ему все большій ростъ времени, ростъ жизни. Отъ восхода солнца до заката его для людей проходили бы цѣлые годы въ разныхъ чувствахъ, въ мысляхъ, въ ожиданіяхъ. И, чѣмъ ближе была бы смерть, тѣмъ полнѣе дѣлалось бы время. Люди проживали бы столѣтія, тыся-

---

[1]) Вѣрнѣе, бывшій прагматистъ. Теперь онъ уже послѣдователь Б. Кроче и синдикалистъ. См. его книгу „La teoria sindacalista“.

челѣтія за одинъ день. И когда наступалъ бы послѣдній, роковой, восходъ солнца, смерть была бы психологически такой же чуждой для человѣка, какъ и на порогѣ жизни, хотя бы онъ и зналъ, что обреченъ умереть въ этотъ свой послѣдній полдень. Смерть была бы здѣсь сказкой, такой же сказкой, какой ее воспринимаютъ дѣти.

Трагизмъ смерти былъ бы въ этомъ случаѣ также преодолѣнъ. Но врядъ ли кого удовлетворило бы такое рѣшеніе. Въ этихъ вопросахъ человѣкъ не хочетъ завѣдомой иллюзіи, завѣдомой лжи. Свести жизнь на сладкій сонъ, вмѣсто осмысленнаго существованія преподнести человѣку красивыя видѣнія опіофага—этого не приметъ и позитивнѣйшій изъ позитивистовъ. Несмотря на весь свой релативизмъ, на то, что въ теоріи для него истина и заблужденіе, сонъ и явь, отличаются между собой лишь степенью,— онъ практически, въ своемъ жизнеощущеніи, признаетъ абсолютную цѣнность жизни. Возвышающему обману жизни—сладкаго сновидѣнія онъ предпочтетъ низкую истину реальной жизни со всѣми ея лишеніями и муками.

Человѣчество не хочетъ депроблематизаціи бытія, снятія трагизмовъ жизни и смерти, покупаемаго цѣной благочестиваго обмана, цѣной замаскировыванія и затушовыванія самой сущности жизни. Между тѣмъ только благодаря благочестивому обману удается позитивизму водворить свой рай на землѣ. Медикаменты Прецполини, оперативный способъ Мечникова, переворотъ въ чувствѣ времени — все это пока фантазіи и утопіи. Но развѣ далеко по существу уходятъ отъ этихъ фантазій тѣ практическія рѣшенія, которыя даетъ позитивизмъ? На проблему индивидуальной смерти онъ отвѣчаетъ — гипотетическимъ къ тому же—безсмертіемъ рода. «Живи въ цѣломъ»; «живи для будущаго»; «личность, «я» — это текучая, преходящая комбинація элементовъ, особенно выпяченная въ товарномъ обществѣ», и т. д. Реальные запросы индивида удовлетворяютъ иллюзіей соціальнаго происхожденія,—чѣмъ лучше такая иллюзія, при томъ ненадежная, поддающейся точной дозировкѣ иллюзіи Прецполини?

Ростъ позитивизма можетъ, несомнѣнно, привести къ

той или иной формѣ безболѣзненной депроблематизаціи бытія—путемъ ли гипотетическаго универсальнаго гипноза, путемъ ли постепенной перемѣны психики подъ давленіемъ соціальной обстановки, и т. д. Но эта депроблематизація—вершина торжества позитивизма—скрываетъ за собой глубочайшую пропасть паденія его. Дойдя до этой вершины, мы сразу отвергаемъ позитивизмъ въ корнѣ, съ его основной посылкой объ относительности всего сущаго. Мы не хотимъ жизни—сладкаго сна, мы не принимаемъ такой жизни. Между сномъ и явью, между иллюзіей и реальностью должна быть—такъ говоритъ голосъ нашего чувства, такъ говоритъ нашъ практическій разумъ—разница качественная, а не количественная, разница по существу, а не по степени. Въ жизни, въ цѣнности ея, есть нѣкоторое ядро абсолюта. Утвердивъ же этотъ абсолютъ внутри себя, мы неизбѣжно открываемъ его вокругъ себя, внѣ себя. А тогда отношенія между позитивизмомъ и идеализмомъ радикально измѣняются. Позитивизмъ въ религіозныхъ конструкціяхъ—въ идеяхъ бога, нравственнаго міропорядка и пр.—видитъ иллюзіи, выросшія на почвѣ дебордирующаго чувства; для него это квази-реальности, это валорности съ мнимымъ экзистенціаломъ. На мѣсто ихъ онъ ставитъ валорности чистаго типа, не претендующія на объективную реальность: чувство связи, паѳосъ безконечнаго, и пр. Для антипозитивиста же, наоборотъ, эти субъективныя реальности позитивизма — иллюзіи чистѣйшей воды, а основныя религіозныя идеи и представляютъ важнѣйшую реальность бытія, его ens realissimum.

Разговоры о мнимой депроблематизаціи, вносимой позитивизмомъ, складываются въ значительной мѣрѣ изъ чувства блазированности, порождаемаго легкимъ ознакомленіемъ съ послѣдними результатами точныхъ изслѣдованій. Наука (а, значитъ, и позитивизмъ)—это вовсе не самое послѣднее слово объ электронахъ и радіи. Она также не самые общіе результаты, не резюме и конспектъ всего извѣстнаго намъ. Позитивизмъ—это одновременно и цѣль, и средство, и конечный пунктъ, и путь. Въ ста-

рину, при ничтожномъ развитіи науки, оба эти аспекта знанія легко совмѣщались въ одномъ человѣкѣ. Теперь же знаніе стало необъятно, и эти два момента раскололись. Теперь нерѣдки спеціалисты, превосходно знающіе путь какой-нибудь науки, но не знающіе, куда онъ ведетъ. Многочисленны и дилеттанты, знающіе всѣ конечныя станціи научнаго движенія, но не знающіе отправныхъ точекъ его и направленія дорогъ. Прежде спеціалисты были одновременно и дилеттантами. Теперь оба эти типа рѣзко обособились: съ одной стороны передъ нами обыкновенно тупо самодовольный Fachmann, а, съ другой, пресыщенный дилеттантъ, уставшій эстетъ позитивизма. Изъ лагеря этихъ уставшихъ и пресыщенныхъ и слышатся чаще всего обвиненія противъ позитивизма. Они набили себѣ оскомину верхушками всяческихъ наукъ, а они кричатъ, что позитивизмъ уперся въ тупикъ, что съ нимъ невозможно ничего принципіально новаго.

Между тѣмъ единообразное господство *формальнаго* принципа причинности совсѣмъ не означаетъ единообразія въ *реальныхъ* связяхъ вещей, открываемыхъ съ его помощью. Наоборотъ, благодаря позитивизму, міръ сталъ несравненно сложнѣе и обильнѣе неизвѣстными связями. Онъ сталъ богаче перспективами, и богаче именно принципіально, а не въ частныхъ случаяхъ. Современная наука на каждомъ шагу поражаетъ насъ «чудесами», т. е. необыкновенными, неожиданными, казавшимися прежде невозможными, вещами. Для первобытной діалектики, не знавшей еще принципа детерминизма, все было связано со всѣмъ, изо всего могло произойти все. Современный позитивизмъ, подъ руководствомъ своего формальнаго начала каузальности, пришелъ почти къ аналогичнымъ результатамъ: онъ открываетъ между элементами сущаго такія неожиданныя связи, что иногда глубочайшей истиной представляется этотъ казавшійся Демокриту и Лукрецію величайшей нелѣпостью принципъ: «изъ всего можетъ произойти все».

Позитивизмъ не депроблематизируетъ бытія въ томъ смыслѣ, что онъ намъ далъ уже или скоро дастъ идеаль-

ное приспособленіе познанія къ окружающему міру. Состояніе окончательнаго равновѣсія между интеллектомъ и міромъ врядъ ли вообще можетъ быть достигнуто. Въ исторіи человѣческой мысли мы имѣемъ всегда дѣло съ процессами подвижного, динамическаго равновѣсія, захватывающими все болѣе и болѣе обширныя системы, но мы еще и намека не видимъ на то, чтобъ дѣло шло къ финальному равновѣсію неподвижности.

Но вѣрно то, что позитивизмъ снимаетъ чувство таинственнаго, составлявшее долгое время поэзію фетишистскихъ міровоззрѣній.

Таинственное—это не непремѣнно неизвѣстное или даже непознаваемое. Таинственна ночь—ибо ночью всплываютъ заглушенные дневнымъ шумомъ непривычные намъ шорохи и звуки, ибо въ ночной тьмѣ мы легко дезоріентируемся, теряемъ увѣренность въ себѣ, не знаемъ, откуда можетъ неожиданно налетѣть ударъ.—Таинственны—той же тайной жути—морскія глубины или вѣчно объятые мракомъ провалы и пропасти внутри земли.—Мрачной таинственностью отдаетъ отъ иныхъ предчувствій: ясно и просто—точно при дневномъ освѣщеніи—развертывается ткань обычнаго хода жизни, радостнаго или печальнаго; и вотъ въ иные моменты жуткое чувство охватываетъ человѣка, почувствовавшаго себя вдругъ слабой игрушкой какихъ-то неизвѣстныхъ, безконечно превосходящихъ его, силъ. Сквозь несложный и знакомый рисунокъ обыденнаго существованія сталъ просвѣчивать какой-то другой рисунокъ, съ иными связями, иными, странными и загадочными контурами.

Но есть также таинственное манящее, а не отталкивающее, сулящее, а не грозящее. Черезъ озеро виднѣется лѣсъ, покрытый синей дымкой дали. Онъ тянетъ и манитъ къ себѣ, онъ кажется инымъ, совсѣмъ особымъ, полнымъ несказаннаго очарованія. Но стоитъ приблизиться къ нему, и все волшебство таинственнаго исчезаетъ. Передъ нами очень красивая и живописная роща, но ничего единственнаго и особеннаго въ ней нѣтъ. За то покинутый нами берегъ, разсматриваемый изъ этого лѣса, пріобрѣлъ утраченную послѣднимъ таинствен-

ность.—Таинственно будущее на порогѣ возмужалости, когда взоръ юноши отдѣленъ отъ жизни какимъ-то волнующимся, прозрачнымъ и искажающимъ формы дѣйствительности, пологомъ изъ надеждъ, ожиданій, гордой увѣренности въ себѣ и необъятной жажды жизни. И ясенъ—при всей своей неизвѣстности—жизненный путь взрослаго: всѣ впечатлѣнія бытія извѣданы; ничего принципіально новаго не предстоитъ.

Обѣ эти формы таинственнаго, при всемъ ихъ различіи, представляютъ собой типъ дѣтскаго, невзрослаго отношенія къ міру. Жизнеощущеніе ребенка съ его чувствами страха и неувѣренности, съ его безпомощностью и неумѣніемъ разбираться въ связяхъ вещей,—но и съ его непритупленнымъ, непосредственнымъ, полнымъ свѣжести воспріятіемъ окружающаго—и есть царство таинственнаго. Когда гг. мистики мечтаютъ о метэмпирическомъ царствѣ преображенія и свободы, то мы можемъ указать его въ нашей эмпирической дѣйствительности. Оно вокругъ насъ, мы ежедневно, на каждомъ шагу встрѣчаемся съ нимъ, обыкновенно равнодушно проходя мимо него, только по временамъ съ завистью поглядывая на счастливыхъ обитателей его: этотъ міръ вѣчнаго преображенія и таинственности—міръ дѣтей. Въ жизнь же взрослаго таинственное врѣзывается только случайными и короткими мгновеніями.

Позитивизмъ есть міровоззрѣніе взрослаго человѣка. Разрушая дѣтскій взглядъ на міръ, онъ, несомнѣнно, наряду съ отрицательными сторонами безпомощности и неувѣренности, смываетъ и драгоцѣнную черту свѣжести и непосредственности воспріятія. «Будемъ, какъ дѣти!» мечтаютъ недовольные «сѣростью» позитивизма. Но, вмѣсто неосуществимой задачи: вернуть первоначальную свѣжесть впечатлѣній утонченнымъ интеллигентамъ, здѣсь берутся за другую сторону дѣтской психики: за ея безпомощность и жажду руководителя. Будемъ, какъ дѣти—это значитъ: отвернемся отъ этого безграничнаго, пугающаго своей безконечностью, міра современной науки, и сдѣлаемъ себѣ уютный конечный міръ древности и средневѣковья. Это значитъ еще: укроемся подъ крыло какого-

нибудь Абсолюта, какой-нибудь вѣры; это тѣсно, неудобно,—но зато насъ окружаетъ со всѣхъ сторонъ тепло и защита; всѣ заботы и страхи переведены на болѣе сильнаго.

Что же касается возврата къ дѣтской непосредственности, то кто изъ мечтающихъ объ этомъ желалъ бы, на самомъ дѣлѣ, отказаться отъ своей привилегіи знанія и вернуться въ рай невинной дѣтской души? Да, они согласились бы на это—но при одномъ только условіи: чтобы какимъ-то невѣдомымъ образомъ, ставши дѣтьми, они не перестали бы быть и взрослыми, не потеряли бы того возвышеннаго пункта рефлексіи, съ высоты котораго кажется столь очаровательной и желанной равнина дѣтской души.

Гораздо серьезнѣе этихъ разсужденій о депроблематизаціи бытія указанія на антиномическій характеръ нашей душевной жизни. Но и они справедливы только отчасти. Есть, дѣйствительно, натуры внутренне-дисгармоничныя, разрываемыя противоположными, взаимно исключающими другъ друга, стремленіями. Но есть и другія, ясныя, до дна прозрачныя, цѣльныя. А между ними помѣщается множество промежуточныхъ темпераментовъ различной степени дисгармоничности. Наиболѣе распространенный типъ—это, можетъ быть, характеры, дисгармоничные «на часъ», въ которыхъ антиноміи духа пробуждаются только кратковременными вспышками. Какъ бы тамъ ни было, весь вопросъ объ «иллюзіахъ» и абсолютномъ переносится здѣсь на чисто психологическую почву столкновенія различныхъ темпераментовъ. Исторія человѣческой психики это вѣчный процессъ отмиранія однѣхъ цѣнностей—или скажемъ проще: чувствъ—и нарожденія другихъ. Это примѣнимо какъ къ индивидуальной жизни, такъ и къ жизни цѣлыхъ обществъ. Мы въ зрѣломъ возрастѣ съ улыбкой смотримъ на мечты юности. А между тѣмъ въ свое время это были такіе же абсолюты, такія же безусловныя цѣнности, какими кажутся взрослому человѣку его идеалы, несмотря на то, что и ихъ ожидаетъ, можетъ быть, снисходительная усмѣшка старости. Иллюзія абсолютнаго—какъ и нормальная иллюзія неподвижности земли—

не покидаетъ насъ въ области цѣнностей въ теченіе всей жизни, хотя опытъ каждый разъ развѣнчиваетъ эту иллюзію. Чувство идеалистически утверждаетъ себя, какъ нѣкоторый абсолютъ, какъ вѣчное; разумъ позитивно раскрываетъ относительный характеръ этой вѣчности и этого абсолюта: все, что мило, то пройдетъ, говоритъ онъ...

Нѣтъ и не можетъ быть, разумѣется, доказательствъ, что одинъ душевный строй жизни лучше, предпочтительнѣе другого. Послѣднія основы жизни вообще не доказываются. Онѣ принимаются или не принимаются: этимъ все сказано. Въ человѣчествѣ есть различные, несводимые другъ къ другу, психическіе типы съ различными соотвѣтственными мiроощущеніями. Человѣкъ, любящій покой и уютъ, иначе будетъ представлять себѣ мiръ и желаемое, чѣмъ человѣкъ съ натурой искателя приключеній или борца. Индивидъ съ лирическимъ ладомъ души иначе реагируетъ на жизнь, чѣмъ человѣкъ эпическаго, созерцательнаго типа. Этихъ различій погасить нельзя. Химія души не допускаетъ превращенія элементовъ другъ въ друга. Но за то она знаетъ уничтоженіе однихъ элементовъ и нарожденіе другихъ. Тяжба цѣнностей между собой совершается на самомъ безпристрастномъ, но и самомъ неумолимомъ, изъ всѣхъ судовъ—на судѣ исторіи, эволюціи жизни. Условія жизни человѣчества непрерывно мѣняются, усложняются. Въ приспособленіи къ этимъ усложняющимся условіямъ отмираютъ одни душевные типы, нарождаются другіе. Представляетъ ли собой этотъ процессъ измѣненія переходъ къ «лучшему»? Но что такое это лучшее? Гдѣ мѣрило его? Кто судья: тѣ ли, что были раздавлены шествіемъ историческаго Джаггерноута, или тѣ, что были вознесены имъ? Всѣ эмоціональные отвѣты здѣсь одинаково правомѣрны—поэтому лучше отказаться отъ нихъ и говорить о переходѣ къ новому состоянію жизненнаго равновѣсія.

Человѣчество идетъ къ позитивизму—вотъ та линія развитія, которая вырисовывается передъ всякимъ наблюдателемъ. Это не значитъ, конечно, что въ «позитивномъ» обществѣ не будетъ людей «идеалистическаго» типа, не будетъ фетишистовъ, предпочитающихъ иллюзорныя рѣ-

шенія отсутствію рѣшеній, но не они будутъ задавать тонъ въ немъ и не имъ будетъ удобно въ немъ.

Это не значитъ также, что линія позитивизма не носитъ въ себѣ какихъ-нибудь разрушительныхъ элементовъ. Возможно, что и въ немъ найдется какая-нибудь культурная червоточина, которая станетъ грозить деградацiей человѣчеству. Возможно, что человѣчество вовсе и не призвано къ безсмертію и что ему не удастся избѣжать гибели—и не только въ силу космическихъ факторовъ, но и въ силу внутренняго психологическаго развала.

Но все это вопросы, которые смогутъ занимать лишь отдаленныя поколѣнія. Въ настоящее же время ходъ эволюціи влечетъ насъ неудержимо къ царству позитивизма, какъ къ ближайшей основной фазѣ равновѣсія. И, какъ всякое состоянія равновѣсія, оно порождаетъ соотвѣтствующія ему цѣнности особаго типа, свое особое жизнечувствіе.

Около чего будетъ концентрироваться это новое, позитивное, жизнечувствіе? Будутъ ли это восторги возврата къ природѣ? или чувство гордой мощи, вызываемое все растущими побѣдами человѣческаго духа? или чувство связи съ коллективностью, любовь къ «дальнему», къ будущему, новый видъ консерватизма, который смѣнитъ былое чувство связи съ прошлымъ, культъ потомковъ вмѣсто культа предковъ? или паѳосъ безконечнаго? или—что̀ вѣроятнѣе—все это будетъ синтезировано въ какомъ то новомъ глубокомъ міроощущеніи?—на всѣ эти вопросы сможетъ дать отвѣтъ лишь исторія. Но, въ какомъ бы направленіи ни совершалась эта концентрація чувствъ, она не будетъ носить уже фетишистскаго характера. Ибо ростъ позитивизма означаетъ дефетишизированіе, символизированіе аффективной, какъ индивидуальной, такъ и коллективной, жизни.
